

ANUARUL
SOCIETĂȚII PRAHOVENE
DE ANTROPOLOGIE
GENERALĂ

YEARBOOK
OF PRAHOVA COUNTY
SOCIETY FOR GENERAL
ANTHROPOLOGY

CENTRUL
JUDEȚEAN
DE CULTURĂ
PRAHOVA



nr. 5/2019

ANUARUL SOCIETĂȚII PRAHOVENE
DE ANTROPOLOGIE GENERALĂ

**ANUARUL
SOCIETĂȚII PRAHOVENE
DE ANTROPOLOGIE
GENERALĂ**

**YEARBOOK
OF PRAHOVA COUNTY
SOCIETY FOR
GENERAL ANTHROPOLOGY**

Coordonator
Sebastian Ștefănuță

Anul 5 • numărul 5

PLOIEȘTI • EDITURA MYTHOS • 2019

Editat de
Centrul Județean de Cultură Prahova,
cu sprijinul
Consiliului Județean Prahova

Issued by Prahova County Cultural Centre,
with the aid of
Prahova County Council, Romania



Ploiești, Str. Erou Călin Cătălin nr.1, cod poștal 100066
Tel., fax: 0244 545041
E-mail: centrulculturiiprahova@yahoo.com
Site: www.cjcph.ro
www.facebook.com/centruljudeteandeculturaprahova/

ISSN 2458-0848
ISSN–L 2458-0848

Coperte și tehnoredactare: Mihai Vasile
Redactor: Emilia Vasile

decembrie 2019, 300 exemplare

Sebastian Ștefănuță

seb_filozof@yahoo.com

Cuvânt înainte

Cel de-al cincilea număr al *Anuarului societății prahovene de antropologie generală* onorează intențiile de început în constituirea acestei reviste: loc de întâlnire al unor preocupări cu tentă antropologică din arealul județului Prahova, dar și dintr-un areal mai larg, național și internațional. Din arealul județului Prahova în primul rând, ceea ce se și întâmplă în prezentul număr; majoritatea contributorilor sunt legați prin fire de naturi diferite de acest județ sau de reședința acestuia, Ploiești. I-am numit pe Marian Nuțu Cîrpaci, Ioana Alexandra Cosma, Smaranda Jilăveanu, Constantin Marin, Cristian Mușă, Leonard-Mihail Rădulescu, Sebastian Ștefănuță și Mihai Vasile. Deschiderea națională a revistei este certificată de contribuțiile Ioanei-Ruxandrei Fruntelată și Ancăi Gorgan, iar cea internațională de cele ale Desislavei Pileva (Bulgaria) și Elenei Ghrobanopulu (Grecia). Din județul Prahova sau din afara lui, contribuțiile asigură autorilor apartenența automată la grupul informal denumit *societatea prahoveană de antropologie generală*, grup fără vreo orientare ideologică sau politică. Grup a cărui reunire se realizează în special cu ocazia „Colocviilor societății prahovene de antropologie generală”, prilejuate de lansarea anuarului, de regulă la sfârșitul lunii februarie, în organizarea Centrului Județean de Cultură Prahova, instituție în custodia căreia s-a aflat și se află revista. Dar nu doar „Colocviile” trebuie amintite aici, ci și alte împrejurări de reunire, precum Tabăra Creștină de Convorbiri Antropologice¹ de la Maliuc (jud. Tulcea), ajunsă la a XI-a ediție, organizată în fiecare vară (iulie sau august) la inițiativa părintelui Bogdan-Costin Georgescu de la parohia Blejoi, jud. Prahova. Apropo de contributorii la revistă și de apartenența la acest grup, sunt de menționat și Alexandra Badea și Ioana Antoaneta Stancu (ambele din Ploiești), precum și Mariá Hasápi-Siderá (Grecia) sau Natalie Adele Winter (Anglia), cu aport la traducerea sau revizuirea unor texte în limba engleză.²

¹ Cu vechea denumire „Tabăra de Antropologie Culturală Creștină”. La sugestiile domnului profesor Gheorghiță Geană, din 2019 tabăra a preluat denumirea menționată.

² Alte persoane au contribuit indirect la apariția revistei. Cu toate acestea, au fost de un neprețuit ajutor. Menționez în acest context pe colegul meu profesor Robert Gavrilă-Stadler de la Liceul Tehnologic „Constantin Cantacuzino”

Despre preocupările și grupul menționat s-a vorbit uneori ca despre un fenomen. Din exterior, *Anuarul societății prahovene de antropologie generală* pare să fie expresia concretă și urma istorică palpabilă a acestui fenomen. Din interior însă, lucrurile se dezvăluie curând altfel. Deși arealul prahovean, Ploieștiul în special, pare a fi foarte receptiv la moda antropologică a zilelor noastre, atât la nivelul a ceea ce informal am denumit „societate prahoveană de antropologie generală”, cât și la alte niveluri, instituționale sau individuale, tendințele au fost și rămân centrifuge. Unul dintre semnele cele mai vizibile apare când vine vorba chiar de „societatea” menționată: unii membri de nucleu par a fi prea puțin interesați de vitalitatea publicației, neconsiderând defel printre datoriile lor de prim rang pe aceea de a-și publica o parte din rezultatele activității științific-culturale în anuarul de care vorbim. Cauzele sunt multiple, nu e locul să le analizăm aici. Cu astfel de tendințe centrifuge – fiecare, individ sau instituție, părând a-și desfășura activitatea mai degrabă cu ignorarea celorlalți – este greu de vorbit de un fenomen, orientare sau școală în cultura sau științele umane românești. Deocamdată, toate aceste persoane sau instituții pot fi puse laolaltă ca plasându-se în același orizont de preocupări, și cam atât.

Revenind la publicație, spre deosebire de numărul al treilea și al patrulea, numărul actual nu mai este tematic. Deși, textul lui Mihai Vasile sau al Desislavei Pileva, traducerea după Robert Hertz, par a relua tema corpului uman corespunzătoare celui de-al patrulea număr. Sau, preocuparea tematică pentru „satul românesc”³ pare a fi un numitor comun în textele propuse de Ioana-Ruxandra Fruntelată, Anca Gorgan, Cristian Mușă și Leonard-Mihail Rădulescu. Cu toate acestea, numărul onorează mai degrabă eticheta de „antropologie generală”, cititorul convingându-se de îndată ce va lectura textele propuse de Marian Nuțu Cîrpaci, cu o reevaluare a unor probleme de identitate romă pe căile analizei și arheologiei lingvistice, recenziiile lui Sebastian Ștefănuță trimițând către o antropologie socială pontico-balcanică, sau textul Elenei Ghrobanopulu, despre două forme tradiționale de proprietate și asociere în Grecia. Onorarea etichetei de „antropologie generală” nu poate trimite în cele din urmă decât la meta-tema identității, în absența căreia orice discurs antropologic s-ar dizolva. Meta-tema se descoperă direct în articolele lui Marin Constantin și Ioanei Alexandrei Cosma, primul cu indicii ale unor identități etnice revelate pe căi de serendipitate, celălalt cu analiza sociologică a unor atitudini privind raportarea individului la propria persoană și la ceilalți corespunzătoare unui lot de

Băicoi, care, preluând ani la rând sarcinile administrativ-birocratice corespunzătoare catedrei de discipline socio-umane, mi-a oferit posibilitatea să mă ocup de eforturile de editare a anuarului fără ca acestea să concureze în ceea ce privește timpul și energia alocate cu datoriile profesionale.

³ În ton cu preocupările culturale, științifice, sociale ale Bisericii Ortodoxe Române în anul 2019, pe larg diseminate în societatea românească.

studenți bucureșteni.

Ca și în numerele anterioare, idealul cunoașterii antropologice de tip științific are prioritate în demersurile autorilor. Impresia de dezechilibru epistemic prin supralicitatea acestei forme de cunoaștere este atenuată de textul lui Mihai Vasile, prin întinderea lui. Cititorul este purtat pe zeci de pagini prin labirintul unei antropologii teatrale, de la primele ei începuturi până la roadele pe care le-a putut da în domeniul creației dramatice. Locul cunoașterii științifice este luat de data aceasta de cunoașterea artistică, cu inflexiuni dinspre cea mitică, adesea sprijinite însă de o metodologie științifică.

Referitor la metodologie, mai ales în zona cunoașterii științifice aceasta este de o importanță capitală. Astfel, autorul este de multe ori nevoit să precizeze drumul la capătul căruia a adăugat plus-valoare în cunoaștere. De remarcat în numărul de față multitudinea abordărilor metodologice: studiul de caz, cu interviul ca instrument de cercetare, în cazul Desislavei Pileva, pentru a stabili semnificația texturilor de acoperit capul femeilor pentru anume identități religioase și sociale, precum și modul de aderență voluntară la acest obicei; sondajul *on-line*, utilizat de Ioana Alexandra Cosma, ca mod de studiu al individualismului în cazul unui lot de studenți bucureșteni; studiul livresc, dublat de valorificarea observațiilor din propria experiență de viață în încercarea de a stabili inter-relația dintre religie și magie la poporul român, în textul Ancăi Gorgan; studiul livresc, studiul de documente, convorbirile cu persoane anume selectate, în schița monografică a orașului Băicoi oferită de Leonard-Mihail Rădulescu; convorbirile cu persoane necombatante supraviețuitoare ale celui de-Al Doilea Război Mondial, în încercarea de a reconstitui percepțiile „din spatele” frontului asupra acestui război, în textul lui Cristian Mușă; arheologia lingvistică, realizată cu multă acribie, de Marian Nuțu Cîrpaci, răsturnând astfel teorii etimologice consacrate privind originea unor cuvinte din limba română; studiul, dar și o îndelungată experiență livrescă și didactică în sinteza având ca obiect monografiile realizată de Ioana-Ruxandra Fruntelată. Interesant este că și lipsa de metodă, în care ghid este tocmai neprevăzutul, „serendipitatea”, poate genera certă plus-valoare științifică, așa cum se întâmplă în textul lui Marin Constantin.

Antropologia din lumea largă este la rândul ei prezentă în paginile acestui număr, fie sub forma traducerii, fie a recenziei. Sub prima formă prin traducerea din Robert Hertz, realizată de Smaranda Jilăveanu. Eseul lui R. Hertz asupra polarității religioase, sursă a des-întâlnitei polarității stânga-dreapta, reprezintă o capodoperă a antropologiei socio-culturale de tradiție franceză. Sub cea de-a doua formă, prin recenzii de lungă întindere realizate de Sebastian Ștefănuță. Este vorba de recenzii ale trei volume, fiecare încercând să redea în felul său realități ale regiunii pontico-balcanice. Astfel, volumul coordonat de Eleni Sideri și Lydia Efthymia Roupakia, pune laolaltă religia și migrația, analizând influențele reciproce suferite de acestea în

anii din urmă în regiunea Mării Negre; cel realizat de Ildikó Bellér-Hann și Chris Hann explorează etnografic forțele care configurează valorile, ideile și comportamentul social într-o regiune din nord-estul Turciei, așa cum acestea din urmă au putut fi percepute în decursul deceniilor de final ale secolului trecut; în sfârșit, volumul coordonat de Vasilis K. Ghunaris, Iakovos D. Mihailidis și Ghiorgchos Anghelopulos, tratează din perspective diferite, unele în afara demersului antropologic propriu-zis, problema identităților macedoneene în tărâmul grecesc. Ultimul volum necesită ca cititorul să fie deja familiarizat cu unele realități interne ale spațiului menționat⁴, în absența căreia lectura recenziei poate părea greoaie.

Înscrind-se într-o tradiție deja, revista conține și un DVD atașat copertei a III-a. Spre deosebire de numerele anterioare însă, se iese în afara zonei de film etnografic. De data aceasta, DVD-ul conține un colaj cu selecții din patru spectacole de teatru reprezentând o paralelă perfectă a celor scrise de Mihai Vasile în textul de debut al anuarului. Astfel, cititorul are ocazia să se familiarizeze și audio-vizual cu rezultatele căutărilor de antropologie teatrală ale autorului (care este totodată scenograf și regizor).

O ultimă remarcă este legată de specificul lingvistic al publicației. Din lectura cuprinsului se observă că majoritatea textelor sunt doar în limba română, altele doar în limba engleză, iar altele au variante în ambele limbi. Bilingvismul anuarului se înscrie în tradiția consacrată în numerele anterioare, și este subsumat unui ideal de maximă circulație și accesibilitate a anuarului, atât națională cât și internațională.

Încheiem exprimându-ne speranța că numerele viitoare vor cuprinde texte și din alte ramuri ale „antropologiei generale” mai slab sau deloc reprezentate până acum. De exemplu, din domeniul antropologiei fizice sau al paleoantropologiei, ca ramuri ale antropologiei științifice; sau din domeniul antropologiei literare (înțeleasă ca reflecție asupra omului pe căile criticismului literar) sau al filosofiei antropologice (înțeleasă ca filosofare despre om), ca ramuri ale antropologiei speculative etc. Așteptăm, deci, contribuțiile dumneavoastră la adresele cunoscute!⁵

⁴ În absența acestei familiarizări, sintagma de „identitate macedoneană” este pusă în legătură mai degrabă nu cu Grecia, ci cu „Macedonia” (de toată lumea aproape recunoscută deocamdată ca Fosta Republică Iugoslavă a Macedoniei [F.Y.R.O.M.]).

⁵ seb_filozof@yahoo.com (Sebastian Ștefănuță); stefanmihaelabogdanana@gmail.com (Bogdan-Costin Georgescu); centrulculturiiiprahova@yahoo.com (pentru Emilia Vasile).

Sebastian Ștefănuță

seb_filozof@yahoo.com

Foreword*

The fifth issue of the *Yearbook of Prahova County Society for General Anthropology* honours its initial intentions in establishing this magazine: a meeting place of some concerns of anthropological nature from the Prahova county area, but also from a wider area, both national and international. From the Prahova county area firstly, which is in fact happening in this issue; most of the contributors are connected through strings of different nature to this county or its residence, Ploiești. We named Marian Nuțu Cîrpați, Ioana Alexandra Cosma, Smaranda Jilăveanu, Constantin Marin, Cristian Mușă, Leonard-Mihail Rădulescu, Sebastian Ștefănuță and Mihai Vasile. The national opening of the magazine is certified by the contributions of Ioana-Ruxandra Fruntelată and Anca Gorgan, and the international one by those of Desislava Pileva (Bulgaria) and Eleni Grompanopoulou (Greece). From Prahova county or from outside, the contributions ensure to the authors the automatic belonging to the informal group called the *Prahova county society for general anthropology*, a group with no ideological or political orientation. Group whose meeting is held in particular on the occasion of the “Colloquiums of the Prahova county society for general anthropology”, occasioned by the release of the yearbook, usually at the end of February, under the organization of the Prahova County Cultural Centre, an institution in whose custody the magazine was and is issued. Not only the “Colloquiums” should be mentioned here, but also other reunion events, such as the Christian Camp of Anthropological Conversations¹ in Maliuc (Tulcea County), which has reached the eleventh edition, organized every summer (July or August) at the initiative of Father Bogdan-Costin Georgescu from Blejoi, Prahova County. Regarding the contributors to the magazine and the membership of this group, we should also mention Alexandra Badea and Ioana Antoaneta Stancu (both from Ploiești), as well as Mariá Hasápi-Siderá (Greece) or Natalie Adele Winter (England), with contribution to the

* Translated from Romanian by Alexandra Badea (Ploiești).

¹ Previously entitled “Camp of Christian Cultural Anthropology”. From 2019 the camp took the mentioned name following the suggestions of Mr. Prof. Gheorghiță Geană.

translation or revision of some texts in English.²

The concerns and the mentioned group were sometimes spoken of as a phenomenon. From the outside, the *Yearbook of Prahova County Society for General Anthropology* seems to be the concrete expression and the tangible historical trace of this phenomenon. From the inside, however, things are soon revealed differently. Although the Prahova area, Ploiești in particular, seems to be very receptive to the anthropological fashion of our day, both at the level of what we have informally called “the Prahova county society for general anthropology” and at other levels, namely institutional or individual, the trends have been and remain centrifugal. One of the most visible signs appears when it comes to the very “society” mentioned above: some core members seem to be hardly interested in the vitality of the publication, not considering whatsoever as being among their priorities to publish some of the results of their scientific-cultural activity in the above-mentioned yearbook. The causes are multiple, there is no reason to analyse them here. With such centrifugal tendencies – each, either individual or institution, seeming to perform its activity rather by ignoring the others – it is difficult to speak of a phenomenon, orientation or school in the Romanian culture or human sciences. For the moment, all these people or institutions can be put together as if they are in the same horizon of concerns, that being the most of it.

Returning to the publication, in contrast to the third and fourth issues, the current issue is no longer thematic. Although, the text of Mihai Vasile or Desislava Pileva, the translation from Robert Hertz, seem to resume the theme of the human body corresponding to the fourth issue. Or, the thematic concern for the “Romanian village”³ seems to be a common denominator in the texts proposed by Ioana-Ruxandra Fruntelată, Anca Gorgan, Cristian Mușa and Leonard-Mihail Rădulescu. Despite of this, the issue rather honours the label of “general anthropology”, the reader being convinced as soon as reading the texts proposed by Marian Nuțu Cîrpaci, with a reassessment of some Romani identity issues in the ways of linguistic analysis and archaeology, the reviews of Sebastian Ștefănuță referring to a Pontico-Balkan social anthropology, or the text of Eleni Grompanopoulou, about two traditional forms of ownership and association in Greece. Honouring the label of “general anthropology” can ultimately only send to the meta-theme of identity, in the absence of which any anthropological discourse would be dissolved. The

² Other people contributed indirectly to the publication of the magazine. Regardless of this, they were of invaluable help. I mention in this context my colleague Mr. Prof. Robert Gavrilă-Stadler from the “Constantin Cantacuzino” Technological High School, Băicoi, Romania, who, taking over for year after year the administrative-bureaucratic tasks corresponding to the department of socio-human disciplines, offered me the opportunity to take care of efforts to edit the yearbook without this aspect competing in terms of time and energy allocated to professional duties.

³ In accordance to the cultural, scientific and social preoccupations of the Romanian Orthodox Church in 2019, widely disseminated in the Romanian society.

meta-theme can be found directly in the articles of Marin Constantin and Ioana Alexandra Cosma, the first with indications of some ethnic identities revealed by paths of serendipity, the other with the sociological analysis of some attitudes the individual has towards his own person and the others, corresponding to a group of students from Bucharest.

As in the previous issues, the ideal of scientific anthropological knowledge takes precedence in the authors' efforts. The impression of epistemic imbalance through the superiority of this form of knowledge is mitigated by the text of Mihai Vasile, due to its extension. The reader is carried on dozens of pages through the maze of a theatrical anthropology, from its first beginnings to the fruit it could give in the field of dramatic creation. The place of scientific knowledge is taken this time by the artistic knowledge, with inflections from the mythical one, often supported, though, by a scientific methodology.

Regarding the methodology, especially in the area of scientific knowledge, this is of paramount importance. Thus, the author is often required to specify the path at the end of which he/she added extra-value to the knowledge. Noteworthy in this issue is the multitude of methodological approaches: the case study, with the interview as a research tool, in the case of Desislava Pileva, in order to establish the significance of the head coverings for women for certain religious and social identities, as well as the voluntary adherence to this habit; the online survey, used by Ioana Alexandra Cosma, as a way of studying individualism in the case of a group of students from Bucharest; the bibliographical study, doubled by the use of observations from one's own life experience in trying to establish the interrelation between religion and magic corresponding to the Romanian people, in the text of Anca Gorgan; the bibliographical study, the study of documents, conversations with people especially selected, in the monographic sketch of the city of Băicoi, Romania, offered by Leonard-Mihail Rădulescu; the conversations with non-combatant survivors of World War II, in an attempt to reconstruct the perceptions of this war "behind" its front, in the text of Cristian Mușă; the linguistic archaeology, meticulously realized by Marian Nuțu Cîrpaci, thus overthrowing the established etymological theories regarding the origin of some words from the Romani language; the study, but also a long bibliographical and didactic experience, in the synthesis having as object the monographs realized by Ioana-Ruxandra Fruntelată. It is interesting that the lack of method, in which the guide is precisely the unforeseeable, the "serendipity", can generate certain scientific extra-value, as it happens in the text of Marin Constantin.

Anthropology in the wide world is also present in the pages of this issue, either in the form of translation or as a review. In the first form, by the translation from Robert Hertz, performed by Smaranda Jilăveanu. R. Hertz's essay on religious polarity, the source of the common left-right polarity, represents a masterpiece of socio-cultural anthropology of French

tradition. In the second form, through the long reviews by Sebastian Ștefănuță. These are the reviews of three volumes, each trying to portray, in its own manner, realities of the Pontico-Balkan region. Thus, the volume coordinated by Eleni Sideri and Lydia Efthymia Roupakia, brings together religion and migration, analysing the mutual influences suffered by them in the last years in the Black Sea region; the one by Ildikó Bellér-Hann and Chris Hann explores ethnographically the forces that shape values, ideas and social behaviour in a region in north-eastern Turkey, as the latter ones could be perceived during the late decades of the last century; finally, the volume coordinated by Vasilis K. Gounaris, Iakovos D. Mihailidis and Giorgos Angelopoulos, attacks from different perspectives, some outside the anthropological approach itself, the problem of Macedonian identities in the Greek land. The last volume requires that the reader is already familiar with some internal realities of the mentioned space⁴, in the absence of which reading the review may seem cumbersome.

As it is already a tradition, the magazine also contains a DVD, which is attached to the third cover. As opposed to the other issues, though, this time we go outside the ethnographic domain. This time, the DVD contains a collage with selections from four theatre performances, representing a perfect parallel with the texts written by Mihai Vasile in the beginning of the yearbook. Therefore, the reader has a chance to get used (both auditive and visually) to the results of the theatrical research made by the author, who is also a scenographer and a director.

One last remark is related to the linguistic specificity of the publication. From the reading of the table of contents, it is observed that most of the texts are only in Romanian, others only in English, and others have versions in both languages. The bilingualism of the yearbook is part of the tradition established in the previous issues, and is subsumed to an ideal of maximum circulation and accessibility of the yearbook, both national and international.

We conclude by expressing our hope that future issues will also include texts from other branches of “general anthropology” that are less or not represented so far. For example, in the field of physical anthropology or palaeoanthropology, as branches of scientific anthropology; or in the field of literary anthropology (understood as a reflection on man in the ways of literary criticism) or of anthropological philosophy (understood as philosophizing about man), as branches of speculative anthropology, etc. We are, therefore, looking forward to your contributions at known addresses!⁵

⁴In the absence of this familiarity, the phrase “Macedonian identity” is rather related not to Greece, but to “Macedonia” (by almost everyone now recognized as the Former Yugoslav Republic of Macedonia [F.Y.R.O.M.]).

⁵seb_filozof@yahoo.com (Sebastian Ștefănuță); stefanmihaelabogdanana@gmail.com (Bogdan-Costin Georgescu); centrulculturiiiprahova@yahoo.com (for Emilia Vasile).

Mihai Vasile

vamir51@yahoo.com

O experiență trăită: teatrul – de la cultual la cultural

Motto:

Publicul nu are memorie.

Memoria lui suntem noi.

Albert Camus, *Caiete*

Într-o noapte, Chuang Tzū visă că era un fluture. Un fluture fericit, care zbura încoace și încolo și făcea lucrurile după bunul său plac, neștiind că era Chuang Tzū. Dar deodată se trezi, amețit, din nou în trupul lui Chuang Tzū. Și nu-și mai dădea seama dacă Chuang Tzū fusese cel care visase fluturele sau dacă fluturele îl visase pe Chuang Tzū. Însă trebuie să existe o diferență între aceștia!

Acest fenomen poartă numele de „transformarea lucrurilor”.

Chuang Tzū (sec. al IV-lea î. Hr.)

Teatrul „s-a scris”, *in illo tempore*, mai întâi pe pământul bătătorit în cerc al primelor ritualuri de invocare a divinității unei comunități. Întreaga comunitate era prezentă acolo, iar în centrul cercului astfel creat era așezat un tumul care adăpostea un strămoș venerat, ori un trunchi de copac, ori un bolovan consacrat devenit altar – semne ale divinului. Încet, încet acestea au început să „găzduiască” un personaj desprins din masa de oameni. Mai întâi șamanul, cel care transgresa lumile și care oferea spectacolul extazului său prin dans, invocații, formule magice doar de el știute celor adunați în cercul consacrat. Apoi acesta a devenit preotul care făcea legătura dintre lumi și care oficia în văzul tuturor această legătură. Adică, așa cum sugera Mircea Eliade prin conceptul de hierofanie, sacrul se manifesta prin acești intermediari chiar dacă piatra rămânea tot piatră, arborele rămânea tot arbore, omul rămânea tot om... Eliade exprima pur și simplu faptul că sacrul i se înfățișează omului. Altfel spus, că orice fenomen religios este o hierofanie. Pentru că orice formă sub care se manifestă sacrul este o hierofanie. Există o

fenomenologie a sacrului, pentru că, într-adevăr, sacrul se lasă descris, deoarece se manifestă în spațiu și timp. Aici sacrul nu mai este înțeles ca realitate absolută în sine, ci ca realitate manifestată și conținut revelat de obiectul sau de ființa mediatoare, prin care el se manifestă și se limitează întrupându-se. Am înțeles aici că o astfel de ființă mediatoare are toate prerogativele actorului chiar dacă, în general, numim o asemenea persoană/personaj ca fiind „preotul”. Prin irupția sacrului, elementul mediator/preotul/actorul este constituit în dimensiunea lui sacrală. Conferind sacralitate unei ființe sau unui obiect, irupția divinului transformă în mediator ființa sau obiectul în cauză...

Ori, ce altceva este sau ar trebui să fie actorul (n-are importanță epoca) dacă nu acest „oficiant” al unui cult care se cheamă teatrul? De ce, de-a lungul epocilor, teatrele au fost considerate și realizate arhitectonic, ca niște... temple? De ce oare marile amfiteatre ale Greciei antice rivalizau cu templele cultului lor religios? De ce Holy Trinity Church din Stratford-upon-Avon, locul botezului și înmormântării lui William Shakespeare, avea (și are și astăzi!) aceeași importanță ca The Globe, teatrul marelui Will din Londra? La Comédie Française este la fel de impunătoare ca Notre Dame la Paris, Teatrul Scala este la fel de impozant ca Domul din Milano. Iar exemplele pot continua la nesfârșit. Un răspuns poate fi și acesta, dat prin prisma a ceea ce Eliade numea „hierofanie”, adică izbucnirea sacrului (teatrul ca sacralitate!?) în timp și spațiu... Pentru că înălăuntrul acestor edificii actorii cât și preoții aveau, într-un anume fel, cam aceeași menire: aceea de a revela lumi nevăzute, de a invoca divinități, de a evoca evenimente și eroi și de a provoca gândirea și simțămintele comunității din care făceau parte, de a crea acel spectacol al misterului, al nevăzutului, al evaziunii. Desigur, o temă care necesită spații mai ample și o mai atentă și aprofundată abordare.

...De ce în cerc? – m-am întrebat adeseori iar răspunsul l-am găsit și atunci când am realizat două dintre marile spectacole ale Teatrului Equinox¹: *VIA LVCIS*, în 1996 și *Cercul de piatră* în anul 2000, amândouă spectacolele – ample fresce ale vieții și morții din tradițiile ancestrale ale românilor, spectacole care au avut în distribuție zeci de actori și dansatori. În acea perioadă am asistat la Paris la un spectacol într-un teatru mai special – *Théâtre en Rond* –, unde spectatorii erau așezați perfect în jurul unei scene circulare, iar spectacolul nu mi s-a părut prea

¹ Teatrul „Equinox” este unul din primele teatre independente din România. A fost creat de regizorul Mihai Vasile în anul 1980 la Ploiești, mai întâi ca un studio inter-disciplinar (teatru, dans, muzică, film), transformat apoi, după anul 1990, în teatru cu stagiune permanentă. Își încetează activitatea în anul 2013. În anul 2014 regizorul Mihai Vasile înființează, ca o continuare a Teatrului „Equinox”, Centrul de Cercetare, Documentare și Practică Teatrală și Cinematografică „Mythos” Ploiești.

grozav pentru că actorii/personajele erau total dezorientate; nu aveau o anume țință de adresabilitate, parcă nu veneau de nicăieri și nu se îndreptau către ceva, părea că sunt lipsiți de biografie, de o proprie existență. Chiar, la un moment dat, printr-o mișcare de regie, s-au adunat cu toții în mijlocul scenei cu spatele către centru și au început a vorbi fiecare către partea sa de public. Putea părea o mișcare regizorală interesantă, dar mie mi s-a părut un gest aproape... disperat. Ei bine, în ciuda acestei dezamăgiri, am montat spectacolele amintite mai sus, în cerc, dar la care am operat „tăietura cercului” așa cum este ea în teatrul antic grec – apariția acestui loc aparent obscur, de neobservat: „skene”, locul misterios de unde își făceau apariția personajele.

...De ce în cerc? – îmi reiau obsedanta întrebare. Pentru că am considerat întoarcerea la origini și prin această defnire cercuală a locului care, așa cum sugerează Romulus Vulcănescu în magistrala sa carte *Fenomenul horal*, este forma de exprimare culturală cea mai frecventă pentru cele mai multe popoare. „Magia cercului – scrie domnia-sa – ca figură geometrică sacră, este cea mai completă dintre toate magiile figurilor sacre cunoscute până astăzi.” Această operă de-a dreptul excepțională a profesorului Romulus Vulcănescu, apărută în anul 1944 (din păcate atât de puțin frecventată astăzi – a fost reeditată prin 1995 de o editură, azi dispărută, într-un tiraj modest și... cam atât), relevă una dintre temele cele mai seducătoare privind cultura română:

„În hipostaza sa teoretică, fenomenul horal este o manifestare culturală complexă, tipică și reprezentativă, care îmbrățișează și însușește, polarizează și resemnifică întreaga tematică și stilistică, adică întreaga viață spirituală a poporului român de la izvoarele lui preistorice și până astăzi. [...] Deci, în ansamblul ei, perspectiva spațială a solului românesc este cercuală, adică se aseamănă poeticește vorbind, cu o horă telurică, în care elementele minerale ale geografiei noastre, dăinuiesc încremenite de când lumea, în forme geometrice, armonice, într-o «corona montium». [...] Spațiul mioritic este un spațiu analitic, iar spațiul horal este un spațiu sintetic, intuitiv. [...] Închisă înăuntrul granițelor sale, ca într-o carapace inexpugnabilă, cultura română s-a dezvoltat mai mult în adâncime decât în suprafață. Ea este o cultură intensivă, etnografică, spre deosebire de culturile apusene care sunt extensive.”

Potrivit celor ce se știu despre deosebirea dintre noțiunea de spațiu și cea de loc, grecii antici nu aveau un cuvânt pentru spațiu așa cum apare el în fizică de la Newton încoace, adică acel receptacol vid, „spațiu pur”, care ulterior să fie populat cu ființe, obiecte ș.a. „Topos”-ul lor era un fel de spațiu-loc, adică un spațiu viu, în care se petrece ceva, în care survine un eveniment legat de prezența a ceva sau a cuiva cât și de o experiență spirituală. Am observat că apropierea spectatorului (în acest spațiu-loc rotund al spectacolului!) de drama ce se consumă, practic, în imediata sa vecinătate creează o legătură atât de puternică, atât de consistentă încât devine memorabilă pentru ambele componente principale ale actului teatral: actorii și spectatorii.

Gesturile, incantațiile, cuvintele, cântecele, lamento-urile, strigătele sau râsetele actorilor, zgomotele obiectelor folosite de ei sau ale pașilor lor, dar și respirația și șoaptele spectatorilor, scârțâitul scaunelor, reacțiile fizice la ceea ce se întâmplă în cercul din fața lor fac ca spectacolul să fie o experiență vie, de neuitat...

Am montat și alte spectacole din acest proiect al meu și al teatrului meu, numit „Teatrul mitologiei românești”, în care am păstrat ideea de cerc printr-un element de scenografie, sau de mișcare scenică, sau de regie etc., folosind și alte spații teatrale: scena clasică sau „cutia italiană” (*théâtre à l’italienne*), poiana unei păduri, foyerul unui teatru, betonul unui loc de parcare, holul unui hotel, scările interioare ale unui muzeu, o sală de clasă a unui liceu, o curte interioară a unui palat etc.

De aceea cred că aici, ar trebui să fac o mică istorie a spațiului teatral în lume.

Iată-o, așa cum apare în cartea mea *Mic dicționar de termeni teatrali* (2016), lucrare apărută în patru ediții de-a lungul a peste zece ani.

„Evoluția locului teatral în Occident, din antichitate și până la sfârșitul secolului al XIX-lea, se caracterizează prin trecerea de la absența arhitecturii permanente la forme din ce în ce mai arhitecturate. Teatrele de piatră au înlocuit, atât în Grecia antică cât și la Roma sau în Europa Renașterii, efemerele construcții de lemn care, ele însele, se succedaseră formelor originare a suprafețelor de pământ bătătorit. Teatrul à l’italienne este rezultatul acestui proces propriu tuturor artelor spațiului. Această evoluție arhitecturală a fost însoțită de trecerea de la scena deschisă la scena închisă, lucru care a transformat total relația actor-spectator și natura iluziei. Pe când în Grecia publicul înconjură spațiul de joc, la Roma acesta era în fața spectacolului. Procesul acesta s-a repetat și în timpurile moderne. Dacă în Evul Mediu spectatorii se plimbau liberi în jurul actorilor – situație pe care epoca elisabetană o reproduce în interiorul locului construit –, Renașterea, adoptând modelul latin, adică viziunea frontală, taie din ce în ce mai tranșant cele două spații: al spectacolului și al spectatorilor.

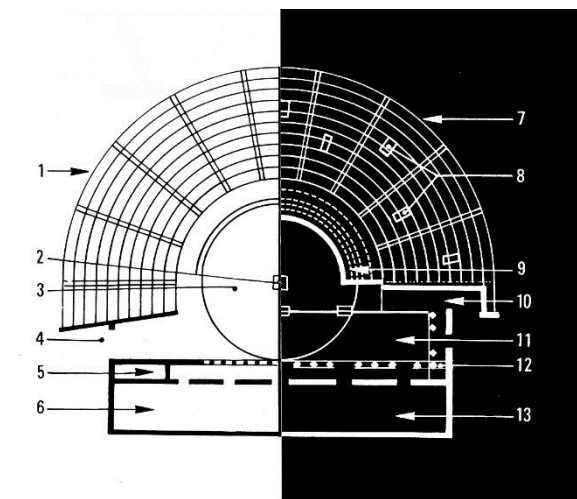
Cele trei mari momente ale arhitecturii teatrale – scena grecească, estradele medievale sau elisabetane și cubul italian, definesc trei tipuri diferite de raporturi între actori și spectatori.

Amfiteatrul grec (Sfera grecească)

În grecia antică, spectatorii luau loc în **theatron** (locul de unde se privește). Ei înconjurau suprafața de joc.

În **orquestra**, care era de formă circulară, jocul și evoluțiile coregrafice ale corului se distribuiau în raport de Altarul lui Dionisos (tumulul), care marca centrul și către care convergeau razele hemiciclului (un semicerc de 240 grade) care înconjură dispozitivul. **Skene**, o mică construcție rectangulară care borda tangențial cercul **orkestrei**, servea de culise. Ea comunica prin trei porți cu **proskeionul**, o platformă destinată jocului și puțin mai ridicată în raport cu **orquestra**.

Locul corului în **orquestra**, între **skene** și gradene, face din el un mediator între protagoniști și public. Prin intermediul corifeului, corul dialoghează cu protagonistul și poate, în același timp, să se adreseze publicului (în comediile sale Aristofan recurge sistematic la acest procedeu pentru **parabase**, corifeul exprimând opiniile personale ale autorului). În acest din urmă caz, coreuții se întorceau către public și se demascau, subliniind astfel că aceste cuvinte spuse cu chipul nemascat, deschis, nu au același grad de realitate cu cele pe care le rosteau cu masca așezată pe chip. Corul tragic, care doar prin simpla sa prezență accentua patetismul dramei, este un instrument al catharsisului. Martor neputincios al dramei, el nu-și poate exprima mila sau teama în fața nefericirilor eroilor, emoții pe care spectatorul trebuia să și le descarce în timpul spectacolului. Afectele publicului sunt mediate de către cei care povestesc și anume coreuții. Nimic nu poate înlocui raportul de contiguitate între coreuți și public, raport instaurat doar de către vechii greci. Astfel, catharsisul nu se va mai putea manifesta la fel în formele ulterioare de teatru.



Planurile comparate ale unui teatru grec (partea stângă) și ale unui teatru roman (partea dreaptă)

1. Theatron; 2. Altarul lui Dionisos (tumulul); 3. Orkestra;
4. Parodos; 5. Proskeion; 6. Skene; 7. Cavea; 8. Vomitoria;
9. Locurile de onoare; 10. Vomitorium principal;
11. Proscenium (pulpitum); 12. Frons scenae; 13. Scena.

Transformările romane

Încă din epoca helenistică, scena se modifică, odată cu descreșterea rolului corului. Teatrul latin – un intermediar dintre teatrul grec și teatrul à l'italienne, atât din punct de vedere arhitectural cât și literar – este o etapă esențială în transformarea scenei europene. Romanii au folosit adeseori teatrele grecești, transformându-le profund.

Acest nou tip de scenă va fi cea care-i va inspira pe arhitecții Renașterii. Circularității grecești a **orquestei**, teatrul roman îi substituie semi-circularitatea. O astfel de transformare va avea consecințe foarte serioase. Scena se va mări, pentru ca corul să se poată instala pe ea, abandonând **orquestra** spectatorilor privilegiați. «Astfel – scrie Vitruviu – scena va fi mai largă decât cea a grecilor: pentru că la noi toți artiștii își joacă rolul pe scenă; în timp ce pe suprafața **orquestei** sunt amplasate locurile rezervate senatorilor». Suprafața de joc începe, astfel, să se decupeze de public, proces pe care teatrul de tip italian îl va continua. Teatrul pierde, astfel, funcția sa originală de celebrare. În timp ce în Grecia spectatorii înconjurau suprafața de joc, scena romană nu permite nici un fel de inter-penetrare între lumea actorilor și cea a spectatorilor.

Dacă această transformare arhitecturală are o mare incidență asupra raporturilor dintre actori și spectatori, ea modifică, de asemenea, rolul corului: lipsit de un loc al său, el nu intră în scenă decât pentru părțile cântate. Pierzând funcțiunea sa de martor al dramei, el devine un simplu ornament, un personaj

colectiv, având aceeași importanță în cadrul ficțiunii ca și aceea a protagoniștilor. El nu mai este, ca în Grecia antică, mediatorul dintre public și actori.

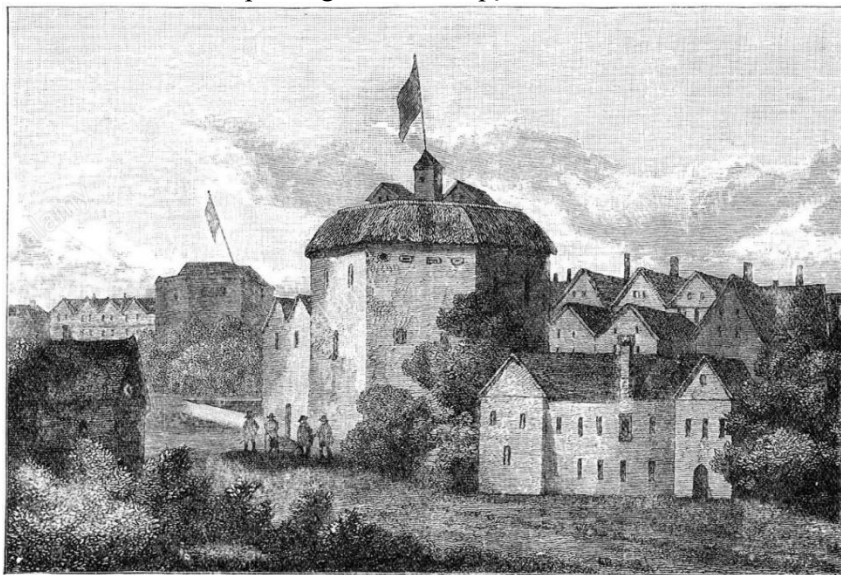
Estradele medievale

Din Evul Mediu până în timpurile noastre se va continua procesul de închidere a teatrului, început în antichitatea greco-latină. În Evul Mediu teatrul nu există ca edificiu. Nu există frontieră între spațiul locuit și spațiul teatral. Un spectacol se poate desfășura în orice loc din oraș. Spectacolul din această epocă este foarte aproape de formele de teatru apropiat de ritual. Reprezentațiile cu spectacole după «Ramayana», în teatrul indian, se derulează, în general, conform unui itinerar ceremonial. În acest teatru în mers, publicul se deplasează pentru a urmări spectacolul, în diferitele locuri în care acesta este reprezentat.

Evul Mediu are totuși un loc privilegiat pentru spectacole: târgul. Publicul poate să se miște în jurul actorilor pentru a urmări derularea dramei care se joacă în centru, unde sunt înălțate estradele. Construcțiile care înconjoară locul sunt utilizate pentru joc; ferestrele pot fi folosite pentru scenele la înălțime. Într-un astfel de dispozitiv toate locurile acțiunii sunt prezente pe rând, iar actorii sunt continuu în joc, amestecându-se cu publicul. Unii regizori contemporani încearcă să refacă acest tip de experiență.

Teatrul elisabetan

Încearcă să prelungească concepția medievală a teatrului, chiar dacă dă locului teatral o formă



THE "GLOBE" THEATRE, SOUTHWARK (WITH THE "ROSE" THEATRE IN THE DISTANCE), IN 1613.

arhitecturată. El s-a născut în curțile hanurilor, acolo unde jucau trupe ambulante, pentru că ele găsesc aici un dispozitiv propice, cât și un public doritor de divertisment. Curtea, cu cerul liber de deasupra ei, este înconjurată de galerii etajate. Actorii își înalță pe una din laturi scena.

Spectatorii se instalează pe aceste galerii acoperite, în timp ce cei săraci asistă la spectacol în picioare, plasându-se în jurul scenei. Teatrul elisabetan este un teatru deschis, care se joacă la lumina zilei, ca și teatrul grec și cel medieval.

Peter Brook² atrage atenția asupra acestui lucru atunci când afirmă: «Teatrul elisabetan pune un zid în jurul lui, dar acesta este zidul unei curți interioare, un zid atât de natural încât viața se găsește aici concentrată și nu denaturată.» Primele teatre publice construite la Londra după acest model, încă de la începutul domniei reginei Elisabeta I (The Theatre, The Globe, Swan Theatre, The Rose etc.), au o formă circulară, eliptică sau poligonală. Acestea sunt construcții ușoare, din lemn, destul de ușor transportabile, precum cortul cercului. Abia în anul 1623, se construiește aici primul teatru durabil.

Scena elisabetană – o estradă înconjurată de galerii – lansează un proscenium până în mijlocul curții. Pe această scenă, se stabilește cu ușurință o complicitate între actori și public, care este dispus pe trei din cele patru laturi ale suprafeței de joc. Personajul bufonului, născut direct din teatrul medieval, accentuează raportul de conivență cu spectatorii. Într-o altă manieră decât corul tragediei grecești, care prin prezența sa întărește patetismul, bufonul o zdrobește, atât prin giumbușlucurile sale cât și prin aluziile la situația dramatică; dotat cu un statut particular, bufonul, rămânând tot timpul în joc, se distanțează, de fapt, cu fiecare ochiadă pe care o lansează asupra publicului.

Teatrul spaniol al Secolului de Aur

Se diferențează puțin de teatrul elisabetan, cu care este contemporan. La sfârșitul secolului al XVI-lea, actorii ambulanți, în Spania, jucau în așa-numitele **corrales** – curți interioare rectangulare ale caselor sau hanurilor, curți care erau sumar aranjate. Dispozitivul acestor **corrales** se aseamănă foarte mult cu cel al teatrului elisabetan: scena este o estradă care, avansând spre **patio**, este înconjurată de spectatori pe trei laturi. Publicul asistă la spectacol în picioare cu fața la estradă, în timp ce lojele, în galeriile acoperite care înconjură **patio**, sau ferestrele și balcoanele casei care delimitează **corral**-ul, sunt rezervate celor bogați. În aceste condiții au creat Lope de Vega, Tirso da Molina sau Calderon «comedia» – numele spaniol al piesei de teatru în timpul Secolului de Aur.

Cubul italian

Artele Renașterii, cele ale scenei în mod deosebit, sunt remodelate conform canonului antic al «frumosului ideal», revăzut și îndreptat în lumina modernității renașcentiste. Arhitecți și autori dramatici italieni, crezând că fac să renască «teatrul strămoșilor», creează o formă radical înnoită, atât în plan arhitectural cât și în plan literar. Teatrul de tip italian substituie modelului sferic antic o concepție cubică a scenei, care separă spectatorul de spectacol. Complicitatea pe care scena grecească o stabilise între actori și public, regăsită în Evul Mediu european și în Anglia elisabetană dispare. Cubul de tip italian pătrunde în întreaga Europă și se impune ca soluție de mai bine de cinci secole. Perenitatea sa, cu toate că este din când în când contestat, este semnul unei miraculoase vitalități.

² Peter Brook (n. 1925), regizor englez. Este cunoscut, mai ales pentru montările sale shakespeariene (*Măsură pentru măsură*, *Regele Lear*, *Visul unei nopți de vară*, *Hamlet*, *Furtuna*). În prezent conduce un centru internațional de cercetări teatrale (la Paris). Experiențele sale din domeniul regiei, muncii cu actorul, relației spectacol-spectator etc., sunt cuprinse în fundamentala sa carte, *The Empty Space* (*Spațiul gol*).

Propagarea modelului italian

Cele două caracteristici ale teatrului de tip italian sunt scena care dă iluzia perspectivei și sala cu mai multe etaje de loje sau galerii dispuse în U în jurul parterului. Realizată la Veneția pentru publicul de operă încă din anul 1671, sala de tip italian se răspândește foarte repede în toată Italia. Spectatorii sunt așezați în rânduri de loje suprapuse, dispuse în jurul parterului conform unui plan oval sau semicircular. «Scala» din Milano este un exemplu suficient. Grija pentru distincția socială este manifestă în compartimentarea sălii de tip italian, în care fiecare își poartă rangul.

Pro sau contra modelului italian

Modelului italian i s-a reproșat ruptura dintre locul acțiunii (scena) și spectator, contribuind astfel la dezvoltarea unei anume pasivități: totul lăsa să se înțeleagă că publicul nu venea la teatru decât pentru a

contempla de departe un spectacol fără să se simtă deloc implicat.

Alți critici au afirmat că modelul italian favoriza reprezentațiile plat-realiste, care împiedicau visarea și nu incitau la explorarea realității de dincolo de aparențe, ceea ce era considerat ca fiind una din vocațiile principale ale artei dramatice.

Alte opinii au relevat faptul că acest model antrenează o ambianță de frivolitate și că publicul se reunește la teatru mai mult pentru



Culisele unui teatru à l'italienne, cu vedere prin deschiderea cortinei, spre sală

mondenități decât pentru reprezentație...

Sălile de teatru din secolul al XIX-lea ofereau de cele mai multe ori condiții de audibilitate și de vizibilitate deplorabile pentru o mare parte dintre spectatori. Din această cauză Richard Wagner a conceput cu arhitectul său, Brückwald și scenograful Brandt, un teatru construit după concepții realmente revoluționare.

La Teatrul din Bayreuth³ totul este studiat pentru a asigura o bună receptare a spectacolului de către toți spectatorii. În construirea lor au fost folosite și alte tradiții teatrale, precum cea a teatrului Nô din Japonia, ceea ce a facilitat spiritul deschis către culturile ne-europene.

Dintre toate argumentele contra sălii de tip italian, cel mai puternic a fost acela care afirmă că acest loc nu este adaptat oricărui text, oricărei dramaturgii. Cum în secolul XX teatrul cunoaște în Occident o mare dorință de înnoire, o adevărată criză se deschide pentru modelul italian. În același timp, însă, acest tip de teatru este păstrat continuu și nu încetează să inspire arta dramatică până în epoca modernă.

Exemplele contemporane

Printre proiectele inedite elaborate în epoca modernă figurează și acela al unui loc extrem de suplu, capabil să capete o formă diferită pentru fiecare spectacol. Această noțiune a apărut în mod expres în scrierile lui Edward Gordon Craig⁴, care imaginează un spațiu gol care să permită satisfacerea fără restricții a oricărei regii, deschisă oricărei inovații oricât de îndrăzneță ar fi aceasta. Același lucru îl sugerează și scrierile și proiectele lui Adolphe Appia⁵.

Profesioniștii teatrului au instituit astfel, noțiunile de teatru transformabil și aceea de sală polivalentă.

Teatrul transformabil

Este o sală echipată în așa fel încât spațiul scenei și cel al spectatorilor să poată fi adaptate în funcție de nevoile dramaturgului sau regizorului. Astfel pot fi dispuse pe rând o scenă frontală de tip italian sau o scenă centrală sau alte amenajări prevăzute în momentul construcției.

³ O clădire concepută de compozitorul Richard Wagner (1813-1883) și de arhitectul Otto Brückwald (1841-1917) între anii 1872-1875, în stil romantic-elenistic, pentru punerea în scenă exclusiv a dramelor sale muzicale.

⁴ Gordon Edward Craig (1872-1966), actor, regizor, scenograf și teoretician englez. În anul 1905 publică lucrarea ce avea să illustreze teoriile sale în privința teatrului modern, *Arta teatrului*, concepută ca un dialog dintre un regizor și un amator de teatru. Este prima lucrare teoretică ce pune în discuție arta regiei, ca artă creatoare a spectacolului în condițiile unei teatralități eliberate de servituțile față de text. Face, totodată, precizări importante în ceea ce privește arta actorului propunând conceptul de „supramarionetă”. Pune, în același timp, problema scenografiei, propunând decoruri stilizate, epurate de cultul imitației realiste. Se stabilește, în 1908, la Florența, unde editează revista *The Mask*, unde, în numărul 2, apare eseul său „Actorul și supramarioneta”.

⁵ Adolphe Appia (1862-1928), om de teatru elvețian. Preocupat, în mod special de noutatea pe care o oferea creația muzicală wagneriană, a creat pentru aceasta scenografii și montări îndrăznețe, teoretizând, totodată, conceptul modern de imagine teatrală. A încercat să promoveze un tip de notație regizorală, asemănătoare partiturii muzicale. A creat scenografii în care să se regăsească, atât actorii cât și spectatorii, în interiorul aceluiași spațiu dramatic. A scris importante lucrări teoretice (*Punerea în scenă a dramei wagneriene*, *Muzică și înscenare*). Fără îndoială, însă, opera sa capitală este *Opera de artă vie*, apărută în anul 1921.

Sala polivalentă

Structura sa este și mai suplă, iar ea nu servește numai teatrului, ci este totodată și un loc ce poate găzdui manifestări dintre cele mai diverse. Aceste săli pot fi prevăzute cu sisteme de gradene repliabile pentru public și sisteme de estrade, la nevoie, mobile pentru spațiul scenei. Foarte seducătoare în teorie, aceste soluții și-au arătat și limitele atunci când, în anii șaizeci, s-a construit un mare număr de săli polivalente. Contrar așteptărilor, funcționarea acestor săli s-a dovedit foarte costisitoare, iar astăzi, cu toții și-au dat seama că ele nu sunt perfect adaptabile, că prezintă foarte multe slăbiciuni, în mod special în ceea ce privește acustica, în cazul creațiilor sofisticate sau a spectacolelor muzicale.

Noțiunea de «loc bun pentru orice» a sfârșit prin a-și pierde din forță, dând naștere la polivalențe mai reduse, care nu necesită echipamente atât de sofisticate și scumpe și care să fie la îndemâna tuturor colectivităților pentru care sunt construite.

Reabilitarea vechilor locuri

Urmare a acestor experiențe parțial eșuate, se naște ideea utilizării de construcții vechi, pentru a fi transformate în locuri de desfășurare a spectacolului. Ca o regulă generală, arhitecții și scenografi care studiază aceste edificii și le remodelează pe de-a-ntregul pentru noi funcțiuni, caută să conserve caracterul lor original și să le salveze amprenta istorică. Pentru acest gen de reabilitare, ei caută, de preferință, construcții de calitate, care să reprezinte un real interes istoric.

Aceleași principii au condus la reutilizarea anumitor spații în aer liber pentru reprezentații teatrale.



Lucrul acesta s-a întâmplat și în cazul Curții Palatului Papilor de la Avignon, unde Jean Vilar⁶ instalează Festivalul de la Avignon, creat împreună cu Teatrul Național Popular, la puțină vreme după cel de-Al Doilea Război Mondial. Impresionat atât de majestuozitatea, cât și de simplitatea sa, Vilar alege acest loc pentru a monta spectacole în aer liber, în contact direct cu natura și cu cosmosul, invitând spectatorii

⁶ Jean Vilar (1912-1971), actor de teatru și film, regizor, director de teatru, teoretician francez. Creator al celebrului festival de teatru de la Avignon, al cărui director a fost între anii 1947-1971, cât și director al Teatrului Național Popular (TNP) între anii 1951-1963.

la meditație în pura tradiție a teatrului antic grec. Acest loc impune, însă, condiții destul de dure regiei, dar beneficiile acestui tip de reprezentare sunt compensatorii: datorită dimensiunilor scenei, care lasă spectacolul în întregime la vederea publicului, regia și arta actorilor trebuie să fie exigente și inventive” (Vasile, 2016a: 111-118).

Această succintă trecere prin milenii a ideii de spațiu teatral relevă și un alt aspect, asupra căruia mulți dintre oamenii de teatru din secolul XX și de la începutul acestui secol se referă în teoriile lor, și anume, cât din ideea inițială de ritual se mai păstrează în soluțiile arhitectonice și regizorale moderne, cât din prezența trupurilor în spațiul teatral devine ritual sau măcar un simulacru al ritualului, în ce măsură modernitatea teatrală, care pune din nou în discuție „reprezentarea”, regândește ea statutul corpului pe scenă? Antonin Artaud⁷ a fost, fără îndoială, cel care a plasat această chestiune în centrul unei întregi reformulări și refondări a teatrului secolului XX. Căci critica sa adusă iluziei teatrale conduce la re-evaluarea corpului pe care tradiția, cumva modernă, l-a instrumentalizat aproape exclusiv în profitul cuvântului. Această re-gândire a corporalității spectaculare participă la repunerea în cauză a scenei și a separării convenționale dintre realitate și imagine, tipică pentru teatrul burghez care le menține pe fiecare în locul său și paralizează efectele transgresive ale ficțiunii. Dintr-o singură lovitură, Antonin Artaud vrea să transforme iluzia în adevăr, în real, cu scopul de a provoca un public, care de obicei este pasiv. Reprezentația teatrală, maniera sa de a „încadra”, de a „întemnița” ficțiunea, trebuie să treacă în planul al doilea pentru a putea elibera energiile publicului. Artaud dorește o contaminare prin spectacol și folosește imaginea ciumei („dacă teatrul este ca și ciuma, e numai pentru că influențează colectivitățile și le tulbură”) pentru a descrie acest flux de corporalități care nu trebuie să lase pe nimeni indiferent. Scena nu mai este un loc unde corpurile se re-prezintă. Ea este un spațiu al circulării și activării pulsionilor. Artaud crede într-un „limbaj corporal” care exprimă adevărul primitiv al corpurilor. În cartea sa de eseuri *Le théâtre et son double* (1981) spune, printre altele:

„A face să domine pe scenă limbajul articulat sau exprimarea prin cuvinte în defavoarea expresiei obiective a gesturilor și a tot ce tulbură spiritul prin intermediul simțurilor în spațiu, înseamnă a întoarce spatele necesităților fizice ale scenei și a te revolta împotriva posibilităților sale. Domeniul teatrului nu

⁷ Antonin Artaud (1896-1948), poet, dramaturg, actor de teatru și film, teoretician francez. Activează în mișcarea suprarealistă pe care o părăsește în 1926, când creează Teatrul „Alfred Jarry” pentru care scrie texte teoretice, pune în scenă și joacă. După ce în anul 1932 publică esul „Teatrul cruzimii – Primul manifest”, în anul 1938 adună în volumul *Teatrul și dublul său* textele sale teoretice despre o nouă viziune asupra teatrului. Unii istorici îl consideră o operă nesistematizată, dar manifestul în sine este revoluționar ca previziune a dezvoltării teatrului.

este psihologic, ci plastic și fizic. Și nu e vorba de a ști dacă limbajul fizic al teatrului este capabil să ajungă la aceleași observații psihologice ca limbajul cuvintelor, dacă poate exprima sentimente și pasiuni la fel de bine ca și cuvintele, ci dacă nu există în domeniul gândirii și al inteligenței atitudinilor pe care cuvintele sunt incapabile să le rețină și la care gesturile și tot ce ține de limbaj în spațiu, ajung cu mai multă precizie decât ele... Nu e vorba aici de a suprima cuvântul în teatru, ci de a-l face să-și schimbe destinația și mai ales de a-i reduce importanța, de a-l considera ca altceva decât un mijloc de a conduce caracterele umane către țelurile lor exterioare, pentru că la teatru niciodată nu e vorba de altceva decât de modul în care sentimentele și pasiunile se opun unele altora, ca și în viață un om altui om. A schimba destinația cuvântului în teatru înseamnă a-l folosi într-un mod concret și spațial și în așa fel încât să se amestece cu tot ceea ce teatrul conține spațial sau semnificativ în domeniul concretului; a-l mânui ca un obiect solid și care tulbură lucrurile...”

În acest sens Peter Brook afirma într-una din conferințele sale că pentru el teatrul este un spațiu gol (celebra sa carte poartă chiar acest titlu: *The Empty Space*), luminat palid de un reflector atârnat de tavan și traversat de un om care vine din întuneric, intră în lumină și se pierde în întuneric.

Revenind la Artaud, așa cum enunță în citatul de mai sus, folosirea cuvântului în teatru nu este și nu trebuie să fie elementul principal așa cum din păcate se mai întâmplă și astăzi în nenumărate teatre ale lumii. Pus în conexiune cu toate celelalte elemente ale spectacolului teatral, cuvântul are noi și importante responsabilități.

În cazul limbii române lucrurile stau și mai interesant. Aș începe prin aceea că în aproape toate cazurile în care am ținut ateliere de teatru în România sau în lume am făcut exerciții de emisie sonoră, de dicție și forță a rostirii folosind numărătoarea de la 1 la 10 în limba română. Aproape fără excepție, mai ales în atelierele din străinătate, actorii cu care am lucrat s-au declarat uimiți de cantabilitatea, de forța evocatoare și de energia acestor sunete. Am folosit numărătoarea aceasta și pentru că în ea se regăsesc principalele vocale ale limbii române dar și alăturările cele mai insolite de consoane, astfel încât, propunând actorilor să redea cu ajutorul acestora sentimente, reacții, stări emoționale, nu mică le-a fost mirarea că se pot exprima atât de deplin, că se pot elibera folosindu-le.

Fac aici o mică paranteză.

Noi nu avem, în limba română, un verb care să vină din limba latină și să exprime acțiunea vocii. Avem „a vocaliza”, „voce”, „vocală”, „vocaliză”, „a vocifera” etc., adică o mare familie de cuvinte din care lipsește chiar verbul principal. Am căutat, astfel, în marele dicționar latin-român toate cuvintele din această familie și am făcut un fel de sinteză a traducerilor și a înțelesurilor acestor

cuvinte latinești translate în limba română, reieșind o „frescă” extrem de interesantă a ideii de sunet emis de vocea umană.

VOCO, VOCARE, VOCAVI, VOCATUS SUM =

- a chema
- a numi
- a invoca (zeițăți)
- a invita (oaspeți)
- a atrage, a ademeni
- a provoca
- a face să ajungă, a aduce
- a chema în judecată

VOCABULUM = numire, termen, cuvânt

VOCALIS = grăitor, care vorbește, sonor, răsunător

VOCATUS = chemare, convocare, invitare

INVOCO, invocare =

- a invoca
- a chema

INVOCATIO (onis) = invocare

EVOCO, evocare =

- a chema afară
- a evoca sufletele
- a stârni
- a atrage după sine
- a stârni mânia
- a stârni mila
- a chema, a convoca

EVOCATOR (oris) = acela care cheamă la arme, răzvrătit

PROVOCO, provocare =

- a chema afară
- a provoca, a ațâța
- a provoca la luptă

- a rivaliza cu
(*elegio Graecas provocamus = în elegie rivalizăm cu grecii*)
- a face apel la, a apela

PROVOCATIO (onis) = apel la, provocare
 PROVOCATOR (oris) = provocator, gladiator abil în provocarea
 adversarului

ADVOCO, advocare =

- a chema
- a convoca
- a chema în sprijin
- a invoca
- a recurge la

ADVOCATIO (onis) = apărare, pledoarie

CONVOCO, convocare =

- a convoca

CONVOCATIO (onis) = convocare

Toată această „schemă” sugerează, dincolo de semnificațiile sociale, administrative, chiar istorice și altceva, acel „altceva” care face substanța cuvântului în teatru, chiar a teatralității în general.

Închid aici această paranteză, importantă pentru ceea ce urmează.

Eu am ajuns, folosind rostirea în limba română a cifrelor de la 1 la 10, la concluzia că forța evocatoare a cuvântului stă în felul în care este rostit (desigur, această afirmație pare un lucru comun, dar...), folosind tehnici foarte vechi de e-vocare, de in-vocare, de pro-vocare, de ad-vocare sau de con-vocare...

Iată un exemplu.

...Andrei Șerban⁸ a făcut un „dar” românilor, aducând, în anul 1990, toată documentația

⁸ Andrei Șerban (n. 21 iunie 1943, București) este un regizor de teatru și de operă de origine română. A absolvit în 1968 Institutul de Artă Teatrală și Cinematografică București, secția Regie, la clasa lui Radu Penciulescu. A debutat la Teatrul Tineretului din Piatra Neamț și s-a întors în București, remarcându-se cu montarea tragediei shakespiariene *Iulius Cezar* la Teatrul Bulandra. În anul 1969, este invitat de Ellen Stewart, director al companiei

oferită cu titlu gratuit de Teatrul La MaMa⁹ din New York pentru a relua cu actori români celebrul său spectacol *O trilogie antică* la Teatrul Național din București. Am evitat să folosesc sintagma „pe scena Teatrului Național din București”, pentru că spectacolul se petrece în cea mai mare parte în spații neconvenționale ale acestui teatru: subsoluri, coridoare umede, reci și întunecate, spații de depozitare în care publicul orbecăie sau urmează personajele, se înghesuie sau stă înghesuit într-un spațiu restrâns, restrictiv iar când folosește scena, publicul stă alături de acțiunea teatrală instalat pe o estradă improvizată din bare de fier cu gradene de lemn. Spectacolul era rostit exclusiv în limba în care au fost scrise inițial, adică în greaca veche, cele trei spectacole: *Medeea*, *Troienele* și *Electra* de Euripide. Cine, dintre spectatori, știa limba aceasta pierdută parțial în istorie? Desigur, știam (aproximativ), cei mai mulți dintre noi, ce se întâmplă în aceste tragedii antice, măcar din orele de liceu sau de facultate. Dar puși în situația aceea, povestea exprimată în cuvinte trecuse în planul al doilea. Fascinant era ceea ce se întâmpla sub ochii noștri. Gesturi și sunete, atitudini și reacții, violențe și strigăte, lamentații și liniște, cuvinte și tăceri îndelungi... Chiar regizorul Andrei Șerban spunea într-o conferință de presă:

„Ce ne impresionează în «Electra», care este mesajul ei peste timp? Ce spune Electra în cursul îndelungatei sale lamentații? E greu de determinat. Să luăm un cuvânt pe care-l repetă adesea: «eee». Da, asta-i tot ce se aude: un «e» prelung. Ce înseamnă această continuă repetare a unei vocale? Nimic traductibil – «e» nu vrea să spună altceva decât «e». Sensul este în sunetul însuși. Caracterul fundamental al tragediei grecești poate fi regăsit în acest sunet bizar, de netradus. Tocmai în felul de a rosti acest sunet poate fi descoperit adevăratul sens al Electrei, imposibil de explicat altfel. Cuvântul este scris pentru a fi trăit în momentul în care este rostit, într-o relație imediată cu sunetul, dezvăluind o posibilitate infinită de a crea stări și situații ca, de pildă, în muzică. El există prin el însuși și prin nimic altceva. El vine de undeva. Și pleacă. Dar vibrația o percepi. O reții. Poți încerca să o simți în tine.”

„La MaMa”, din New York, cu o bursă Ford. Andrei Șerban avea să înceapă o spectaculoasă carieră, care l-a purtat spre succese răsunătoare pe cele mai mari scene ale lumii, în compania marilor vedete din lumea teatrului și operii. A obținut un succes imediat, în urma căruia Peter Brook îl invită la centrul său de cercetări teatrale din Paris, unde Andrei Șerban colaborează la realizarea mai multor spectacole. A revenit în România după evenimentele din decembrie 1989 și, în 1990, a regizat *Trilogia antică*, spectacol considerat drept cea mai originală punere în scenă a tragediei grecești a sfârșitului de secol XX, iar între anii 1990-1993 a ocupat funcția de director general al Teatrului Național din București.

⁹ Teatrul „La MaMa” din New York, înființat în anul 1961 de Ellen Stewart, este un teatru de pe Broadway specializat în cultură și artă multiculturală, având ca principal obiectiv lansarea de tineri regizori, actori și dramaturgi. Aici s-au lansat, printre alții, regizorii: Peter Brook, Tadeusz Kantor, Andrei Șerban, Kazuo Ohno, dar și alte mari nume ale teatrului și filmului: Sam Shepard, Estelle Parsons, Adrienne Kennedy, Diane Lane, Jackie Curtis, Harvey Keitel, Robert Wilson, Bette Midler, Steve Buscemi, Philip Glass, Olympia Dukakis ș.a.



Finalul din „Troienele”,
parte a spectacolului
„O trilogie antică” în concepția regizorală
a lui Andrei Șerban

S-a spus despre acest spectacol că a demonstrat că teatrul înseamnă, dincolo de cuvânt (așadar, de rațiune și logică), sentimente și senzații, emoție în stare pură, trăire totală, că a fost un spectacol care a hotărât destine...

Așa cum înaintea lui Andrei Șerban, mentorul său și al atâtor generații de oameni de teatru (inclusiv a mea), Peter Brook, a montat pentru festivalul de la Persepolis în anul 1971 celebrul său spectacol *Orghast* în care a folosit cuvinte pe care poetul englez Ted Hughes le-a inventat special pentru mitul lui Prometeu.

Declaram, într-o emisiune realizată de Televiziunea Română¹⁰ cu prilejul împlinirii a treizeci de ani de la înființarea Teatrului Equinox, că folosirea cuvintelor în teatru a devenit un fel de corvoadă. De foarte multă vreme, poate încă din studenție, am simțit că această „democratizare” a rostirii nu poate fi decât păguboasă pentru poeți și oamenii de teatru. În fond,

¹⁰ *Magia memoriei* – film documentar realizat în anul 2010. Scenariul și regia – Cătălin Apostol.

folosim aceleași cuvinte ca și oamenii de pe stradă, e-adevărat, în sintagme, înțelesuri și rosturi diferite dar, aceleași cuvinte (!), care încet-încet încep să se golească de conținut tocmai prin repetare excesivă și prin deformări și agramatismes care nu aparțin artiștilor care se folosesc de ele, ci celor care abuzează de ele în dialoguri uneori absurde și aberante din emisiunile de televiziune, din oralități defectuoase întâlnite la tot pasul și unde te aștepti mai puțin în viața de zi cu zi etc. etc...

„Trăim o epocă în care, prin toate mijloacele tehnice, se vorbește și se scrie enorm; niciodată nu s-a vorbit și nu s-a scris atât de mult. Omul alunecă pe o pantă periculoasă; omul de astăzi a ajuns să întrebuințeze cuvintele fără ca ele să aibă justificarea unui gând. Această curgere negândită, nespirtuală a unor simple entități fizice, a cuvintelor, a ajuns mecanică. Virtuozitatea acestei producții de cuvinte s-a îndepărtat, fatal, de miezul care făcea din cuvânt reprezentantul direct și imperativ al spiritului.” – clama Haig Acterian¹¹ în cartea sa *Cealaltă parte a vieții noastre* (1994).

Ei bine, cam în acest loc cercetările mele au devenit de „antropologie teatrală”. De la aceste neajunsuri, de la aceste provocări.

Îmi amintesc de o întâmplare exemplară, dacă vreți, în acest sens. Într-o zi, a bătut la ușa biroului meu de la Teatrul Equinox un tânăr preot (am aflat puțin mai târziu acest detaliu pentru că atunci era îmbrăcat... civil) care m-a rugat să-i ascult păsul. Și mi-a spus un lucru năucitor: „Domnule profesor, în meseria asta a mea trebuie să folosesc cuvinte, multe cuvinte. Pe care le

¹¹ Este primul născut dintre frații Acterian, un faimos regizor din perioada interbelică, fiind fratele lui Arșavir Acterian și al lui Jeni Acterian. A fost coleg cu Mircea Eliade la Liceul Spiru Haret din București și este unul dintre personajele din *Romanul adolescentului miop*. A debutat cu versuri în revista *Vlăstarul* a Liceului Spiru Haret, editată chiar de viitorul istoric al religiilor, Mircea Eliade. S-a căsătorit cu actrița Marietta Sadova, una dintre marile actrițe de dramă ale Teatrului Național din București. Se înscrie la Conservatorul de Artă Dramatică la clasa Luciei Sturdza Bulandra, pe care îl absolvă cu brio. Examenul de absolvire l-a reprezentat un rol în piesa lui Adrian Maniu *Meșterul Manole*. Haig Acterian a devenit primul regizor diplomat de film din România, după ce a urmat un curs de specializare la Roma, în studiourile Cinecittà. A corespondat cu Edward Gordon Craig. A scris mai multe cărți de teatru, dintre care amintim: *Pretexte pentru o dramaturgie românească* cu o prefață de Edward Gordon Craig (Vremea, 1936), *Gordon Craig și ideea în teatru* (Vremea, 1936), *Shakespeare* (Ed. Fundațiilor Regale, 1938), *Limitele artei* (Atelierele Grafice Luceafărul, 1939). Alături de colegii săi de generație, Mihail Sebastian și Camil Petrescu, cei cu care împărtășea interesul pentru Craig și teatrul experimental sau de avangardă, a fost unul dintre cei mai prestigioși cronicari teatrali interbelici. Este autorul primei monografii William Shakespeare, scrisă și publicată în limba română. Arestat pentru simpatiile sale legionare, a fost întemnițat în penitenciarul de la Lugoj, unde a reușit să finalizeze în anii 1941-1943 cea de-a doua monografie despre Molière, publicată însă abia după 1989. La intervenția soției sale, actrița Marietta Sadova, pe lângă regele Mihai I, Acterian a fost eliberat din detenție și trimis pe frontul de est, unde a căzut la Kuban, în prima linie, la 8 august 1943.

rostesc sau le incantez. Am o mare problemă cu asta. Am sentimentul acut că toate aceste cuvinte nu ajung la enoriași... Nu ajung așa cum aş vrea eu. Ce şi cum să fac?” N-are importanță dacă am rezolvat şi cum am rezolvat împreună „păsul” domniei sale. Pentru mine a rămas şi astăzi la fel de năucitoare cererea tânărului preot.

Revenind la temă, dincolo de acest detaliu biografic, problema folosirii cuvintelor a rămas. Din ce în ce mai accentuată, mai... problematică. Astfel încât am început a cerceta fenomenul rostirii. Şi nu neapărat pe scenă ci ca mod de existență sonoră a ființei în situații neobișnuite așa cum deosebit şi aparte ar trebui să fie ritualul, rugăciunea, cântecul, actul teatral sau cel religios etc., adică acele momente ale evaziunii. Şi am descoperit că toate au ceva în comun: melopeea. Iar la baza caracterului melopeic se regăsește un detaliu neprețuit al oralității şi de cele mai multe ori neglijat: celula bisilabică. La vechii greci existau chiar reguli ale acestui tip de declamație de formă liberă, de multe ori această „libertate” aplicându-se chiar la nivelul inventării unor cuvinte. Lucru care se întâmplă din plin în vechea limbă românească, ajunsă pe diferite căi la noi cei de azi, cea care a inventat atâtea sintagme (unele nici astăzi „traduse”, ca în cazul special „suralesa-mangalesa”, expresie încă supraviețuind în colinde din Maramureș, Bihor sau Banat). Căci de unde altfel, dacă nu din această străvechime, ar putea veni aceste incantații, ca de exemplu acestea ale copiilor care se „numărau” într-un joc şi pe care le-am notat prin anii șaptezeci în Munții Apuseni:

*unica donica trinica panica
cinchi binchi scodi bodi
una mara doua para
tri iliga ci ciliga
ci cicigo pano pago
pă măiță ro păiță
horombar porombar
unuma dunuma
zaia paia
cicura cucura
hurduc burduc
zăcălie păcălie
pic poc.*

Dar şi alte așa-zise „inventii” lexicale, multe bazate pe regula „celulei bisilabice” sau variante ale acesteia în creațiile incantatorii, în rugăciuni, în cântece ori descântece iar de aici, uneori, în vorbirea de zi cu zi. Ceea ce m-a determinat, la un moment dat, să „lecturez” cu mare atenție DEX-ul; să caut acolo, în cuvintele limbii române, sonorități aparte, rădăcini sau părți ale

cuvântului cu sonorități pe care să nu le recunosc cu rațiunea neapărat, ci punându-le în conexiune cu cercetările mele de teren, unde am ascultat rostiri, incantații, cântece, „numărători”, descântece, invocații, unele abia șoptite, murmurate, altele strigate cu bucurie, cu durere sau cu furie...

Astfel încât, la finalul așa-zisei lecturi, am pus deoparte câteva sute de perechi de silabe extrase din aceste cuvinte care mai păstrau cumva sensul original. După un lucru asiduu cu actorii teatrului meu, în studii de rostire, de exprimare a sentimentelor, emoțiilor, trăirilor, de refacere a unor situații dramatice, folosind aceste perechi de silabe, am renunțat la acelea care mi s-au părut „parazite”, astfel încât au rămas câteva zeci pe care le-am folosit în diverse situații dramatice, importantă fiind rostirea și calitatea sunetelor emise cu ajutorul lor.

Așa am realizat două spectacole cu un imens impact asupra publicului cât și asupra criticii care a recunoscut în acest fapt teatral o nouă sonoritate, o nouă „lumină”, așa cum s-au exprimat unii dintre cei care le-au văzut.

În spectacolul *Cercul de piatră* (premiera în anul 2000) am folosit această formă de exprimare sonoră, iar în colocviul care a urmat spectacolului, aveam să aflu că tot ce ne propusesem să transmitem cu acest limbaj articulat, aparent vechi și misterios, împreună cu celelalte componente ale imaginii teatrale, ajunsese nu la rațiunea și logica obișnuite a oamenilor din sală ci, în acel loc profund din ființa umană care naște katharsis-ul.

„Vă mărturisesc că după uluitorul spectacol cu «Trilogia antică» a lui Andrei Șerban, nu mi-am imaginat că voi putea asista la ceva care să meargă în continuare și la fel de minunat. Limba, ca și muzica pe care am ascultat-o noi aici, nu-i o limbă inventată, este... Probabil că asta este chiar Limba. Mă gândeam dacă nu cumva ne-am înțelege mai bine în limba asta” – a spus în acest context scriitorul și muzicianul Ioan Mihai Cochinescu (*apud* Vasile, 2016b).

Iar scriitorul Florin Sicoie afirma:

„Pentru neinițiați, pentru un om cu contact slab cu ceea ce înseamnă arhetip și mit acest spectacol ar fi un ritual căruia ar încerca să-i discearnă elementele, să-i găsească rădăcinile, să facă niște comparații cu ceea ce știe și, probabil, ar înțelege de la bun început că nu există nici o legătură cu un ritual religios, de pildă cu creștinismul și că totul intră în forma mitului arhaic, că nu există nimic care să trimită la o religie anume. Ceea ce este foarte important, pentru că sunt elemente foarte limpezi; chiar și această limbă inventată în care nici măcar un singur cuvânt nu seamănă cu limba latină sau alte limbi vechi, dar în același timp parcă auzim cuvinte grecești sau latine și totul, de fapt, este simbolizat de acest citat pe care domnul Mihai Vasile l-a așezat în caietul de sală al spectacolului, culmea, dintr-o scriere literară a lui Mircea Eliade: «Se pare că, într-adevăr, începând de la un anumit nivel al conștiinței, nu se mai întâlnesc

decât sunete și culori, formele propriu-zise dispărând ca prin farmec.» Acum, acel anumit nivel (pentru că totul rămâne cumva ambiguu), înseamnă subconștient colectiv, arhetip sau ceva peste acest nivel... Un întreg arsenal de simbolistică... Domnul Mihai Vasile, de fapt, ne provoacă cu fiecare spectacol pe care-l face, pentru că e o adevărată mișcare în labirint și un adevărat deliciu când reușești să identifici un arhetip...” (*ibidem*).

Un alt spectacol realizat pe aceleași principii a avut premiera în anul 2002 și s-a intitulat *TORNA UMBRA*, în care, de-a lungul a douăsprezece poeme teatrale am pus în scenă gestualități și sonorități ale unei lumi românești foarte vechi, imaginate (cum altfel?) după rețeta lui Mircea Eliade, care a fost printre puținii savanți care au pledat cu atâta putere de convingere pentru o reconstituire ipotetică a celor mai profunde sentimente și convingeri ale popoarelor primitive și preistorice. Spectacolul, unul dintre cele mai aplaudate de public, se joacă de mai bine de șaptesprezece ani, pe scene și în locuri dintre cele mai insolite (în câteva rânduri chiar la miezul nopții în mijlocul pădurii) și reușește de fiecare dată să provoace publicul, să-l pună în situația de a se regăsi în această lume esențializată. Chiar dacă ușor vetuste, aceste alegeri ale aceluiași Haig Acterian din anul 1936 își au locul aici și acum:

„Este inexplicabil de ce, având la îndemână o societate atât de bogată în material dramatic, cum e satul, cum e complexitatea țăranului român, toate acestea nu au atras atenția autorului dramatic. Pentru că naivele scenete ale lui Alecsandri și producția semănătoristă din toate vremurile nu pot veni în discuție. Tensiunea dramatică și conflictele acestei lumi sunt realmente necunoscute dramei românești, când numai în țăran, la sat, în țărină zace întreg materialul care trebuie exploatat” (Acterian, 1994).

Fiind unul dintre cele mai aplaudate spectacole ale proiectului „Teatrul mitologiei românești” am să așez aici textele care prezintă cele douăsprezece poeme teatrale din *TORNA UMBRA* în caietul de sală al premierei:

1. TORNA UMBRA

ÎNTOARCEREA UMBREI

Apariția unui personaj întruchipând Străvechea Mamă, ca o revenire la timpul ancestral al locului. Personajul este un fel de „genius loci”, un personaj mitologic care consacră locul unde se va desfășura acțiunea dramatică.

2. MASCA RUGA

RUGAREA MĂȘTII

Gest păgân și în același timp recuperator, punerea măștii a fost dintotdeauna un ritual care a transferat ființa către imaginar, către lumi închipuite, către lumea zeităților tutelare. Astfel, invocarea măștii ca mijloc de translare către altceva, este frecventă în mitologia noastră. Maska este invocată ca o ființă a unei alte ordini a lumii, iar cel care și-o pune pe chip trebuie să ia aminte și să respecte noua lege... Doar așa ritualul se va săvârși cum trebuie.

3. DROMO IERO

DRUMUL

Cântec trist și strigat, cântec de înstrăinare... Este vorba aici despre cel care pleacă și lasă în urmă tot și toate pentru că la capătul drumului se află înstrăinarea, ieșirea din matca locului nașterii.

4. PETRA VOCA

VOCEA PIETREI

Omul în relație cu cele patru elemente primordiale (pământul, focul, aerul și apa), toate aflate în starea de a fi a pietrei. Omul și piatra, cântec și incantație, în ideea de a construi, de a face durabilă construcția.

5. MASCA MORTE

MASCA MORȚII sau PRIVEGHIUL

Este spectacolul funerar cel mai... viu și mai inedit dintre ritualurile străvechi prezente în viața tradițională a poporului român. Gesturi arhetipale ale Marii Treceți, incantații, lamento-uri și șoapte misterioase se împletesc în timpii acestui spectacol funerar. Măștile sunt prezente adesea în timpul privegherii celui trecut Dincolo.

6. JOCA-BALA

JOC

Starea ființei în ritmul deplin al dansului. Femei mascate care bat cu tălpile pământul ca o evocare a ritmurilor cosmice. Ritm și răsuflare. Aici și Dincolo...

7. DARA DERA

GÂLCEAVA

Bărbatul, femeia lui și gălceava născută din nimic, din orice. Ca un foc de paie. Ca o vâlvătaie care arde și apoi se liniștește.

Bărbat și femeie în voia furiei trecătoare, a împăcării binefăcătoare...

8. UNICA, DONICA, TRINICA

UNU, DOI, TREI

Joc de copii din munții Apuseni. Copiii care reinventează cuvintele, cifrele, cărora le dau noi sonorități și ritmuri. Cifrele devin incantații pentru jocuri dar și ritualuri de consacrare a obiectelor și locurilor de joacă...

9. SBORA UMBRA

ZBURĂTORUL

În mitologia română apariția Zburătorului este prima noapte în care fetele visează la cel iubit. Dorință și păcat. Teamă și speranță. Se zice în tradiția străveche că dacă te-ai îndrăgostit înseamnă că ai văzut Zburătorul. Mitul este vechi dar încă viu...

10. ARA, ARA, ARA-NA

DESCÂNTEC DE ZBURĂTOR

Mama își vede fiica în noaptea Zburătorului... Îi vede „păcatul” de a-și chema, în imaginarul ei, iubitul. Atunci femeia se întoarce la ritualuri vechi de exorcizare. Numai că fiica ei n-a făcut altceva decât să dea curs pornirilor sale naturale, iar incantațiile mamei devin păcat și duc chiar la moartea fiicei... Comunitatea o acuză dar o și apără în același timp. Este un poem despre dorință, datorie și păcat, despre viață, dragoste și moarte...

11. ASTA-NE BATE-VA

ZBOR ȘI LINIȘTE

Un poem despre liniștea de după zbatere, despre dorința ascunsă de zbor și inefabil, despre ființă și univers.

12. MASCA RANA

DESLEGAREA DE MASCĂ

Jocul se sfârșește. Chipuri și măști se amestecă pentru o clipă, amintind de haosul primordial. Apoi, se instaurează ordinea lucrurilor. Incantații pentru întâmplările ce-au fost și pentru cele care vor veni. Oamenii rămân în lumea lor iar măștile se întorc în lumea Străvechii Mame, de unde vor reveni, din când în când, ca semne ale dialogului dintre cer și pământ...

Prezentarea aceasta a fost și este necesară precum libretul de operă. Nu toți spectatorii sunt familiarizați cu simbolurile și arhetipurile și, chiar dacă înaintea spectacolului caietul de sală este doar „frunzărit”, ajuns acasă spectatorul mai are un instrument memorial tocmai bun să-i dea răspunsuri (chiar și doar parțiale) la întrebările pe care spectacolul i le-a pus.

Chiar dacă spectaculoasă este doar oralitatea unei astfel de soluții lingvistice și nu transcrierea ei literară, risc să inserez aici, totuși, un dialog din poemul „ARA, ARA, ARA-NA”, în care am folosit regula „celulei bisilabice” din construcția arhaică a melopeei. (Îl rog pe cititor să reia la lectură povestea celui de al zecelea poem din cele de mai sus, și abia după aceea să citească dialogul de mai jos. Desigur, la modul ideal, propun cititorului să rostească cu voce tare textul și chiar să încerce să-l... interpreteze. De ce nu?):

Preotul: Bleste lega! Sacri lega! Tu!

Mama: Fiia ma!... Fiia mo!...

Preotul: Masca morte, fiia ta...
Bleste urga, fiia ta!

Corul: (zgomot de voci)

Preotul: Aráaa... Aráaa!! Aranáa!!!
Spera porta, tempo torna!

Mama: Umbra ruga,
Vicle vama...

Preotul: Lucra vicle, ebra morte.
Orba rana, astra rana...

Mama: Lucra urga
Bleste urga, bleste ora!
Dara, dara, migra dara...
Dara, dara, migra dara!
Cale porta, somna dicta...

O femeie: Aráaa... Aráaa!! Aranáa!!!



Valéee....valáaa...
Trata orda, trata míra...
Míra.... míraaa...
Zare vicle...

Altă femeie: Zare vama!
Somna voca.
Bleste cale,
Tara bleste...

Corul: Torna rana, fiia te, fiia ta!

Mama: Somna voca...

Preotul: Somna voca!?
Masca morte, bleste hora!

Mama: Orba porta...

Preotul: Orba cale...
Heli ruga,
Sacri lega...

Un bărbat: Lega loca, tempo voca
Lega loca, tempo voca
Trata salva, apa vicle
Trata salva, apa vicle.

O fetiță: Apa vicle
Lacra lega.
Mira mora
Mira morte!...

O femeie: Umbra voca,
Tara voca,

Petra voca,
Lega voca!

Preotul: Masca morte!!

Mama: Mira mora, mira morte...

Corul: Masca morte, fiia ta...
Bleste urga, fiia ta!
Ragala teo, meo, teo, ragala!
Ragala teo, meo, teo, ragala!

Mama: Hei mo... hei ma!
Fiia ma... fiia ma...

Un critic ploieștean (Nicolae Dumitrescu) scria în cronica sa de la premiera spectacolului:

„Zilele trecute s-a redeschis stagiunea Teatrului Equinox cu spectacolul în premieră «Torna Umbra», scris, regizat, scenografiat și... cântat de inepuizabilul Mihai Vasile. Ca mai tot ce a făcut regizorul până acum, și acesta este un spectacol mai puțin obișnuit, o combinație de lirism și imagini intens vizuale, susținute ingenios de un fond muzical complementar. Realizatorul vizează două coordonate, care se intersectează aproape constant: una metaforică explorând valoarea expresivă a gestului, și cealaltă, mai profundă, care face apel la sensul mitologic al simbolismului existențial românesc. Dar unde este



cuvântul? Ei bine, cuvântul nu mai este principal. Teatrul poetic desfășurat aici este o formulă aglutinantă care se compune din elemente asemănătoare, cu valoare ideomatică. Și, totuși, se și vorbește. Pe parcursul celor 12 poeme, actorii rostesc unele cuvinte, parcă extrase din faza primară în care limba română își croia drumul spre formare. Semantica arhetipală rezultă, însă, din gest și sonorități. Astfel, ia naștere, după «rețeta nichitiană» a necuvintelor, un spectacol care transferă energia și atribuțiile cuvântului în conduita expresivă a actorului. Prin joc, el spune totul, sau aproape totul, despre chinul așteptării, al dragostei și nașterii, despre înstrăinare și neputință, despre încrederea în puterea divină, ca și despre fatalitatea implacabilă a trecerii. Liantul tuturor acestor idei-stări se concentrează în cuvintele «petra» și «umbra». Ele se încarcă, permanent, de o combustie și o conotație nouă, în funcție de cursul narativ intrinsec al spectacolului. Reușita sau poate miza acestui spectacol stă în voința autorului său de a valorifica ideea și sentimente, obiecte și stări dintr-o străvechime românească, pe care mulți au uitat-o sau o ignoră pur și simplu” (*apud* Vasile, 2016b).

Proiectul „Teatrul mitologiei românești” a fost considerat unic în peisajul teatral românesc și printre puținele de felul acesta în Europa. Spectacolele *VIA LVCIS*, *Meșterul Manole*, *Cercul de piatră*, *Țara echinocțiului de aur*, *TORNA UMBRA* au fost prezentate unui numeros public atât în țară cât și în străinătate, au fost subiect de analiză în presă, în colocvii, în teze de licență, în emisiuni de radio sau televiziune.

Pentru mine au fost de o mare importanță opiniile celor care le-au văzut, pentru că ele reflectau atât necesitatea unui astfel de demers artistic cât și extraordinarul grad de receptare al acestuia în lumea contemporană. Iată două dintre ele.

„Cu spectacolul «Cercul de piatră», Teatrul Equinox din Ploiești a celebrat nu numai, ca în fiecare an, echinocțiul de toamnă, ci și împlinirea a două decenii de existență a unei mișcări teatrale care s-a constituit într-o veritabilă și originală școală. «Nu avem cunoștință că s-ar produce în altă parte din țară ceva asemănător. Cu atât mai mult e bine ca ‘fenomenul de la Ploiești’ să fie cunoscut și recunoscut, pentru că el este semnificativ pentru ceea ce înseamnă o abordare modernă, novatoare a actului scenic» – scria dramaturgul Dumitru Solomon în anul 1987. Faptul că actualitatea acestor cuvinte rămâne neschimbată și azi e dovedit de caracterul sintetic al acestui spectacol, care a înfățișat publicului constante potențate ale acestui demers teatral. Alcătuit pe durata unei ore și jumătate, dintr-o succesiune de evocări ale unor imaginate rituri proto-românești, spectacolul «Cercul de piatră» (într-un acord sublim cu celelalte spectacole din acest proiect – «Teatrul mitologiei românești») își dezvăluie sensul recuperator în aceeași măsură în care descurajează orice prea grăbit contact cu simbolul. Înțelegerea caracterului deschis, dar orientat al simbolului, reprezintă șansa unei receptări maxime a mesajului care nu e altul decât căutarea sacrului. O arheologie a propriului ființei, ale cărei mijloace sunt personajele de pe scenă, scena însăși (pe jumătate coborâtă în public), gestul, muzica, obiectele, pe cât de umile pe atât de fundamentale: piatra, apa, lumina, lemnul, ramura, frunza. «Un simbol revelează întotdeauna unitatea fundamentală a mai

multor zone ale realului, aparent ireductibile (...). Gândirea în simboluri nu poate fi înlocuită de un alt tip de gândire. Prin intermediul simbolului, omul, chiar omul contemporan (chiar dacă nu-și dă seama), este deschis spre cosmos, spre lume și spre propria viață. Înțelegerea unui simbol este ca o fereastră spre un univers de semnificații care, altminteri rămân obscure, enigmatice, chiar complet ignorate.» Pariul regizorului Mihai Vasile, responsabil de această aventură teatrală care durează, iată, de două decenii, este făcut în prelungirea acestor cuvinte ale lui Mircea Eliade. Descompuse și recompuse pe scenă, activități umane fundamentale ca munca, dragostea, sacrificiul, trecerea Dincolo, se reliefează ca ritmate de un «program» de origine supraumană, la presimțirea căruia spectatorul este invitat fără ostentație, cu un firesc ce rezultă dintr-o polisare îndelungă a gestului artistic. Tot atât de religios pe cât de departe de orice confesiune identificabilă instituțional, demersul artistic al actorilor Teatrului Equinox și al regizorului, scenaristului, actorului, muzicianului, «magului» lor, Mihai Vasile, se situează în acea zonă a esențialului pentru care experimentul este cel mai serios și mai profund act de pe lume.”

Arthur Teodorescu (scriitor)¹²

„Spectacolul «Meșterul Manole» jucat de Teatrul Equinox este o încercare de întoarcere la origini, o revenire la sacralul unor timpuri imemorabile, dar în același timp, o dovadă certă că experiența teatrală ar trebui să fie cathartică și nu mimetică. În acest spectacol nu există cuvinte, pentru că ele ar descrie realitatea în contingent, așadar ar devia înțelegerea imediată, senzorială. Sensul este exprimat prin muzică, incantații și sunete, costume, obiecte și lumini, dar, poate mai important decât orice, prin imagini și gesturi. ...Manole, Ana și Nebuna satului (un fel de Cassandra) sunt personaje individuale în scenariul regizorului Mihai Vasile, extrase din personajul colectiv – comunitatea. Într-un decor de lumini și umbre, Manole își trăiește incapacitatea de a face pace între umanul și divinul său – idee redată de femeia nebună care o îndepărtează pe Ana și-l ispitește pe Manole cu focul. Focul, imagine imperfectă a lui Dumnezeu este primul element care trage după sine întregul harnașament de elemente creștine: o coroană de frunze uscate refuzată de trei ori, o etolă, o baie ritualică, o schimbare ritualică de haine. ...Teatrul Equinox reușește să urmeze lecția lui Artaud punând în scenă un «Meșter Manole» foarte senzorial și senzitiv. ...Dacă există o arhitectură a decorului, ea este pe verticală, nu pe orizontală, într-o încercare de a ajunge la divinitate. Împotriva tradițiilor, sunt puține obiecte pe scenă, multe dintre ele fiind elemente naturale: o pânză albă, un mic luciu de apă, câteva crengi, frunze. Folosirea elementelor naturale este izbitoare: apa (simbolizând purificarea rituală, renașterea, infinitatea de posibilități), focul (deopotrivă creator și distructiv, purificator), pământul (simbol feminin), aerul (ca lume a celor vii cât și a luminii). Recunoaștem aici inteligența scenariului, nu numai lăsând spațiu pentru înțelesuri multiple (opera apertă), dar și lăsând simbolurile și miturile să lucreze, chiar dacă ele nu sunt astfel recunoscute de public sau dacă sunt subtil sugerate. Ideea de teatru construit ca loc sacru nu este nouă, îl putem compara cu o biserică: un loc unde publicul se adună pentru a trăi un ritual performat de preoți sau actori. Astfel, spectacolul «Meșterul Manole» a fost elaborat ca vehicul pentru mesaje adânc mitologice. Epicul a fost păstrat ca

¹² În *TEATRUL EQUINOX PLOIEȘTI. Starea de a fi* (Album monografic), Ploiesti, Ed. Libertas, 2013

structură numai pentru evenimentele în sine, nu pentru cuvinte. Aceasta a avut drept rezultat forma specifică de teatru-imagine. Lecția pe care o dă meșterul Manole tuturor este aceea a destinului său: ordinea sacră a lucrurilor poate fi realizată numai prin sacrificiu. «...Spectacolul s-a născut din nevoia omului modern de a refolosi simbolistica unui mit pentru a o transfera în contemporaneitate. Pentru noi, nu a fost nici simplu și nici ușor acest demers...» – mărturisește regizorul și scenaristul acestui spectacol special.”

Oana Manu (eseist)¹³

* * *

Am afirmat cu nenumărate prilejuri că teatrul n-ar putea exista fără această materie pe care am numit-o metaforic „cosmică și inefabilă” care este actorul. Că fără el nesomnul și energiile creatoare ale dramaturgilor și regizorilor ar fi inutile, că noi, cei din culisele teatrelor nu am avea niciun rost.

Am publicat în câteva rânduri un text despre actor și misiunea sa artistică. Ar fi aici locul pentru această succintă analiză a teatrului prin ceea ce numim îndeobște „carnea actorului”.

„Teatrul ca re-materializare

Binomul «imagine-teatru» funcționează în sens dublu: pe de o parte imaginea face posibil un spectacol care presupune o punere în scenă, iar, pe de altă parte, teatrul oferă o prezentare imaginară a realului. Roland Barthes afirma: «imaginea este un conflict pictat, teatralizat, care înlocuiește realul sub formă de substanțe anatomice». Teatrul oferă, în fapt, o versiune «vie» a procesului imaginar, care trebuie să se construiască în direct, în fața spectatorilor, care autorizează, prin prezența lor, funcționarea reprezentației.

Dimensiunea plastică a teatrului nu poate face uitată, însă, realitatea sa fizică, materialitatea decorurilor, carnea actorilor etc., cu care regizorul operează, creează. Corpurile care evoluează pe scenă nu sunt corpuri adevărate, în sensul obiectiv al termenului, chiar dacă ele există cu titlu de «organisme vii», pentru că ele suferă proba re-materializării, care le permite să acceadă la rangul de «figuri vii». Relația paradoxală dintre actor și personajul interpretat de el autorizează o întrebare asupra statutului corpului și a reprezentării sale pentru privirea spectatorului. Din punctul de vedere al interpretării rolurilor, prezintă importanță determinarea faptului dacă actorul trebuie sau nu să impună personalitatea sa rolului, pentru că prezența corpului său pe scenă este, pe rând, când reală, când ficțională. Conform acestor două nivele diferite, textul și, după el, spațiul scenic, instituie o configurație imaginară în care corpul actorului capătă formă, loc și sens. El se înscrie într-un univers fictiv, compus din traiectorii, decoruri, obiecte, alte corpuri

¹³ *Ibidem.*

și, deci, alte posibilități, devenind o imagine mișcătoare, care participă la desfășurarea imaginară organizată de regizor.

Iluzia teatrală se sprijină, iată, pe o mișcare dublă de i-realizare și de în-carnare; corpul actorului se impune prin transformarea sa conform personajului, în vreme ce scena prezintă acest corp ca pe un element al unui tablou imaginar.

Acest dublu statut al corpului pe scenă forțează percepția dar și imaginația spectatorului, care oscilează între aceste două modalități și care, uneori, nici nu poate face trecerea de la una la cealaltă. Încarnarea imaginărilor, căci despre lucrul acesta se poate vorbi în teatru, survine sau nu, în funcție de puterea de re-materializare care are loc în actul teatral. Această re-materializare produce mișcări de transgresie care conduc spectatorul la perceperea, pe rând, când a unui personaj i-real, când a unui actor i-realizat, ceea ce-l face să confunde percepția cu imaginația. Această «instabilitate» face ca spectatorul să aprecieze la un moment dat performanțele actorului, iar la un alt moment dat, puterea personajului.

Acest echilibru precar și tot timpul în pericol, arată atât limitele cât și imensele posibilități ale teatrului.

Eugen Ionescu își mărturisește, în această privință, dezamăgirea în ceea ce privește orice fel de reprezentare teatrală. Copil fiind, trăia spectacolul ca pe un adevăr mai adevărat decât natura însăși. În momentul în care, însă, a descoperit ceea ce se afla în spatele spectacolului, dezamăgirea a fost totală, iar cel mai greu i-a fost – după cum mărturisește – prezența «corporală» a actorilor. Încântarea, magia spectacolului se anulează la cel mai mic incident – strănutul unui actor, căderea unui element de decor etc. și atunci, simpla conștientizare a acestui risc îl împiedica să intre nemijlocit în magia ficțiunii. În acest caz, cele două corpuri se separă, pentru ca apoi să se excludă unul pe celălalt.

«Teatrul – scrie undeva Eugen Ionescu – mi se pare în mod esențial impur, pentru că ficțiunea este amestecată cu elemente care-i sunt străine. Ficțiunea teatrală este o ficțiune imperfectă...»

Idealul, în jocul teatral, este, cred, trans-figurarea.

Acest ideal necesită o fuziune și o re-naștere, o re-materializare.

Corpul actorului se transformă odată cu ficțiunea rolului dar, în același timp, și prin prezentarea sa ca pe o materie imaginară...” (Vasile, 2016b).

De-a lungul celor aproape patruzeci de ani câți au trecut de la înființarea Teatrului Equinox și odată cu asta la trecerea mea din luminile rampei în semiîntunericul sălii de teatru, am adus în scenă, în fel și chip dar mai ales experimentând, creații ale dramaturgilor și poezilor, ale plasticienilor, muzicienilor și coregrafilor. Uneori, ca o consecință a acestui florilegiu, am recurs la forța sincretismului și am adunat sub același semn mai multe arte care până atunci doar se învecinau.

Desigur, am pus în scenă, după puterile și curajul meu, marea literatură a lumii. De la anticii greci la Shakespeare, de la Michel de Ghelderode și Federico Garcia Lorca la Nichita Stănescu și Dumitru Solomon, de la Caragiale și Eminescu la Brecht și Gênet ori Dario Fo etc.

etc. Toate aceste montări au fost, fiecare și toate împreună, niște „cazuri”, adică încercări de a le aduce cât mai aproape de lumea în care trăiam la momentul creării acestor spectacole. Astfel încât gazeta din *Conu' Leonida față cu reacțiunea* („Gazeta, unde mi-e gazeta? Că dacă e revoluție trebuie să scrie la gazetă!”) devine un televizor la care personajul butonează în întuneric, singur alături de soața lui îngrozită, așa cum stăteam noi în nopțile revoluției din 1989, sau aducerea tuturor personajelor din *Insula lui Euthanasius* după prozele lui Mihai Eminescu în jurul machetei miniaturale a insulei în care fiecare dintre ele încep să toarne apa ce le-a mai rămas în pahare pentru a recrea spațiul acvatic din jurul insulei, totul întâmplându-se în culisele unui teatru, sau în *Orbii* lui Michel de Ghelderode plecând, ca și autorul, de la tabloul lui Bruegel cel Bătrân, animându-l, sau plasând în fața câtorva spectacole prologul din *Isabella, trei caravele și un mare mincinos* de Dario Fo, în care un actor este dus la spânzurare pentru că a jucat într-o piesă „eretică”, tocmai atrăgând atenția asupra „pericolelor” meseriei de actor, sau lăsând să intre într-o cafenea un cerșetor care se dovedește a fi Iisus – într-o viziune plecând de la o idee neconsumată a lui Igor Stravinski și Charlie Chaplin, sau plasând textele lui Nichita Stănescu în spațiul pur al tragediei gecești. Și exemplele pot continua. În toate aceste „cazuri” am respectat, pe cât posibil, textul și sugestiile textului; am căutat cu înfrigurare să nu transform teatrul meu într-o dioramă de muzeu de biologie umană, să pot extrage din el tot ceea ce poate interesa, dar, mai ales, fascina publicul contemporan mie și artei mele. Ceea ce poate părea ușor la o privire superficială. Dar acolo, în textul acela sau în propunerea de montare scenică la care am recurs, se afla acel „ceva” care a declanșat totul. Peter Brook nota undeva în eseul său „Obscurul presentiment” (Brook, 1992):

„Când am montat «Titus Andronicus» s-a spus că spectacolul a fost mai bun decât piesa însăși. Se spunea că din această piesă ridicolă și imposibilă, regia a reușit să scoată ceva. Este flatant, dar fals. Pentru că eu știam că n-aș fi putut pune în scenă o altă piesă în această manieră. Ne lăsăm prea des înșelați de lucrul regizorului. Se crede despre el că este un arhitect de interior care poate face ceva cu orice piesă, dacă i se dau banii și obiectele necesare pentru a pune piesa în scenă. Lucrurile nu stau chiar așa. Pentru «Titus Andronicus» toată munca a constat în a repera indicațiile și tramele conținute de piesă și de a extrage de acolo maximum. Dacă nu există nimic acolo, la punctul de plecare, nu poți să faci spectacolul. S-ar putea să mi se dea un roman polițist și să mi se zică: – Montează-l ca pe «Titus Andronicus» și bineînțeles că nu voi putea, pentru că ceea ce nu există, ceea ce nu este în stare latentă, nu poate fi găsit în nici o altă parte.”

Pe de altă parte nu totul depinde de regizor, sau depinde în măsura în care acesta provoacă actorii, pune teme în discuție și propune studii pe aceste teme (de mișcare, de atitudine, de oralitate, de conexiune trup-emisie vocală ș.a.). Astăzi, însă, vorba lui Grotowski în cartea sa

Teatru și ritual. Scrieri esențiale (2014), actorul, în cele mai multe dintre cazuri, este doar o „materie scenică” negociabilă.

„Ceea ce izbește pe cel care urmărește munca unui actor în zilele noastre este aspectul său lamentabil, jalnic: negocierea unui trup exploatat de protectorii săi – producător, regizor ș.a. – ajungând până la urmă la crearea unui climat de intrigă, suspiciune și revoltă... Există un mit al actorului, care având o suficientă experiență, poate să-și construiască un arsenal, ca să spun așa, propriul său «arsenal», adică o acumulare de metode, artificii și trucuri. Din acesta își poate extrage, pentru fiecare rol un număr oarecare de combinații și astfel poate atinge expresivitatea necesară pentru a-și capta publicul. Acest «arsenal» ori «depozit» poate să nu fie nimic altceva decât o colecție de clișee. Un actor adevărat trebuie să fie capabil să construiască propriul său limbaj psihanalitic de gesturi și sunete, în același mod în care un mare poet își creează propriul său limbaj de cuvinte.”

Dar de multe ori chiar autorii sunt cei care au degradat în mod pregnant corpul, așa cum au făcut-o Samuel Beckett¹⁴ sau Fernando Arrabal¹⁵. Beckett, mai radical, introduce în spațiul scenic un „anticorp” teatral care produce un efect devastator în ceea ce privește corpul și reprezentările sale, dar care, paradoxal, construiește și o apărare internă prin care teatrul își apără propriul său proces imaginativ împotriva a ceea ce-l poate denatura. Un asemenea act vizează definiția antropologică a corpului. Astfel infirmitatea recurentă în operele lui Beckett se manifestă în imobilitatea corpului și epuizarea lui progresivă, extrăgând din acesta ultimele sale posibilități. Aceasta pare să fie funcția handicapurilor de care sunt afectate personajele sale. Estragon are picioarele rănite, Lucky se crede încurcată într-o plasă, Hamm este paralizat, Clov nu se poate așeza, Nagg și Nell și-au lăsat picioarele într-un accident cu o bicicletă tandem,

¹⁴ Samuel Beckett (1906-1989), prozator și dramaturg irlandez. Se stabilește în Franța în anul 1938. Este unul din principalii reprezentanți ai „teatrului absurdului” (*Așteptându-l pe Godot*, *Sfârșit de partidă*, *O, ce zile frumoase*, *Ultima bandă* ș.a.). A obținut în anul 1969 Premiul Nobel pentru literatură. Viziunea sa tragic-grotescă asupra unei lumi în descompunere face ca personajele să-și piardă identitatea și să se dilueze în interiorul unor scenografii ale derizoriului.

¹⁵ Fernando Arrabal (n. 11 august 1932, Melilla, Spania) este scriitor, poet și dramaturg francez de origine spaniolă, reprezentant al teatrului absurdului. În ceea ce privește naționalitatea sa, Arrabal spune că este „pe jumătate expatriat, pe jumătate exilat”. A regizat șapte filme de lungmetraj și a publicat peste 100 de piese de teatru; 14 romane; 800 de colecții de poezie. Mel Gussow l-a numit pe Arrabal ultimul supraviețuitor dintre „cei trei avatari ai modernismului”. Arrabal a fost printre scriitorii cei mai controversați ai vremii sale. În ciuda acestui fapt, activitatea sa a fost recunoscută pe plan internațional. Premiile includ *Marele Premiu* pentru Teatru al Academiei Franceze, *Premiul Mariano de Cavia* pentru jurnalism, *Premiul Nabokov* pentru proză, *Premiul Espasa* pentru eseuri cât și *World Theater Prize* (Premiul Mondial de Teatru).

Winnie este îngropată într-un morman de pământ iar Willie iese din găoacea lui doar pentru a se târî fără rost în fața ei.

Beckett prezintă astfel, forma negativă a corpului vertical, a corpului de tip *homo erectus*; personajele se adaptează mediului care îi poartă către sol, ca și cum povestea darwinistă ar fi fost



Samuel Beckett
„Sfârșit de partidă”

doar... o poveste. În locul unui corp care să-și marcheze teritoriul – scena lumii – prin mersul său volitiv, Beckett instalează în spațiu corpuri precare, obligând actorii să nege tot ceea ce, în mod normal, li se oferă tocmai ca teren de exprimare. Aceste corpuri decăzute manifestă odată în plus slăbiciunea pe care personajele o întrețin. Corpul se scurge în sine și dincolo de sine, cotosit de spațiu, absorbit de pământ,

fixat într-un spațiu care-l paralizează, eliberat de și în imagine. În mod precis această imagine excede spațiul material al scenei și deplasează linia de plutire, neîncetând să delimiteze zonele de reprezentare. Corpul se deplasează, deci, suspendat, pierzându-și astfel limitele obișnuite. Defecțiunea corporală a personajului beckettian se exprimă mai degrabă prin incontinență; diverse umori care „scapă”: sudoare, muci, sânge, urină... Dacă teatrul lui Jean-Paul Sartre¹⁶

¹⁶ Jean-Paul Sartre (1905-1980) a fost un filozof francez, reprezentant al existențialismului, scriitor, jurnalist și militant social. A influențat profund generația care i-a urmat, în special tineretul din perioada de după cel de-Al Doilea Război Mondial, nu doar prin filozofia și opera sa literară, ci mai ales ca intelectual angajat. Diversele sale angajamente sociale sunt inseparabile de gândirea sa filozofică. În anul 1964 refuză Premiul Nobel pentru literatură: „Vă asigur mai întâi, Domnule secretar, de profunda mea stimă pentru Academia Suedează și premiul cu care ea a onorat atâția scriitori. Cu toate acestea, din niște motive care îmi aparțin și din altele care sunt mai obiective, doresc

prezenta și el, cu insistență, fluxul și descompunerile cărnii, Beckett integrează aceste stări într-o gândire dramaturgică. Vâscozitatea și putreziciunea care caracterizează atmosfera din piesa lui Jean-Paul Sartre *Muștele* sunt doar în imaginile discursului. Iar numeroasele metafore și hiperbole care descriu agresiunile suportate de corp sunt susținute de un relevu moral, sunt perspectiva unui corp omenesc care are toate șansele să se reinventeze. Beckett, în schimb, menține această evidență până la capăt, o înscrie într-un proces strict teatral. Corpurile sunt prezente, metodic, în această mișcare a declinului lor. Iar această decădere se înscrie uneori în interiorul experienței reflexive a personajului care simte – cu toate simțurile sale – că îi dispare corpul, reiterând până la obsesie ba închiderea și deschiderea ochilor, ba împreunarea și separarea mâinilor și a buzelor etc. etc. La urma urmei, Hamm se simte gol, golit, dezarticulat, precum câinele său de pluș căruia îi lipsește sexul și o lăbuță, Winnie enumeră ceea ce poate vedea dincolo de corpul său și-și umflă obraji în zadar: „un nimic pe frunte... o sprânceană... imaginația poate...” Paralizia și orbirea îi condamnă la a-și imagina corpurile. Chiar și acest efort nu conduce decât la fragmentări, la dezmembrări, pe scurt la imposibilitatea de exprimare a întregului, a unității părților. Beckett lucrând cu o acuitate și o violență extreme la problema „punctului de vedere” și al vizibilității, manifestează prin spectacular incertitudinea corpului și vocația sa de a se metamorfoza. La drept vorbind, carnea personajului face corp comun cu decorul, luându-și de aici substanța. Corpul personajului se dezagreghează și-și reduce prezența la niște resturi, la ceea ce rămâne: evenimentul unei bateri de inimă sau acela al unui deget care se mișcă etc. Corpul se reduce la această prezență aparent neglijabilă. Astfel, întreprinderea beckettiană demontează antropomorfismul teatrului și dizolvă personajele, împingându-le progresiv la indeterminare. Beckett a fost asociat de multe ori cu pictorul englez Francis Bacon în ceea ce reprezintă tratamentul corpurilor supuse torsionilor de tot felul. Beckett invită spectatorii să aibă o privire clinică asupra acestei evidențe care menține cea de a treia dimensiune a reliefului, ca un rest care continuă să se descompună.

Brutalizat, descompus, redus, corpul rămâne, în ciuda tuturor, pe scenă. Iar deformările sale, prăbușirile și descurajările sale îi dau, de cele mai multe ori, o și mai puternică intensitate. Este oare o proprietate a imaginii aceea de a exalta obiectul pe care îl prezintă, chiar dacă îl distruge? Poate! Istoria reprezentării occidentale a corpului omenesc, face posibilă o instituire simbolică a subiectului. Imaginea corpului său autorizează omul să-și reprezinte unitatea și puterea. Încă din perioada clasicismului, au fost constituite științe și tehnici care să reglementeze

să nu figurez pe lista laureaților posibili, și nu pot și nici nu vreau, nici în 1964, nici mai târziu, să accept această distincție onorifică.”

viața și reprezentarea corpului. Imaginea a căpătat, astfel, calități ortopedice, pe măsură ce ea a devenit mai pozitivă și mai normativă.

Pe de altă parte modernitatea teatrală pune mai atent în balanță reprezentarea ființei în spațiul scenic. Experiențe de tot felul fac ca această temă a reprezentării versus imaginarea trupului să fie mereu prezentă, chiar dacă publicul nu are știință de toate aceste dezbateri estetice. Oricât de „școlit” ar fi, publicul rămâne, în cele mai multe cazuri, conservator, rămâne fidel propriilor porniri și comodități, încearcă să-și ducă până foarte departe dorința de a evada în imaginarul propriu propus de artele pe care le frecventează, dintr-o lume din ce în ce mai aglomerată, mai accelerată, mai agresivă. În acest context teatrul pare să câștige, dincolo de proprietățile sale estetice, dimensiuni sociale așa cum se pare că a fost la începuturile sale.

Am amintit mai sus de „revolta” lui Antonin Artaud. Contemporanii săi nu au simțit-o, nu au reacționat imediat, chiar dacă li s-a părut o temă de reflecție. Ecourile revoltei sale s-au amplificat după moartea sa (izolat și neînțeles într-un ospiciu...), devenind una dintre cele mai seducătoare teorii teatrale de la jumătatea secolului trecut.

Scria astfel în *Le théâtre et son double*:

„Dacă ajungem să nu atribuim artei decât o valoare de agrement și de relaxare și să o menținem într-o utilizare pur formală, aceasta nu are nicio legătură cu valoarea sa profund expresivă. Aceasta este doar infirmitatea spirituală a noastră, a Occidentului, care prin excelență este locul în care s-a putut confunda arta cu esteticismul, cu credința că ar putea exista o pictură care să nu servească decât pictatului, un dans care nu ar fi altceva decât o plastică a mișcării, ca și cum s-ar fi vrut separarea formelor artei, ruperea legăturilor cu toate atitudinile mistice la care s-ar putea ajunge prin confruntarea cu absolutul.

Se înțelege, deci, că teatrul, în măsura în care rămâne închis în limbajul său sau în corelație cu el, trebuie să o rupă cu actualitatea, obiectul său nefiind rezolvarea conflictelor sociale sau psihologice, nici de a fi teren de luptă al pasiunilor morale, ci de a exprima obiectiv adevărurile secrete, de a scoate la lumină prin gesturi active această parte de adevăr ascunsă sub forme în întâlnirile lor cu Devenirea.

A face lucrul acesta, adică a lega teatrul de posibilitățile de expresie prin forme și prin tot ceea ce este gest, zgomot, culoare, plastică, înseamnă a-l reîntoarce la destinația sa primordială. Înseamnă a-l repune în dimensiunea sa religioasă și metafizică, a-l reconcilia cu Universul...

Cuvântul nu este folosit niciodată în teatrul occidental, decât pentru a exprima conflicte psihologice proprii omului și situației sale în actualitatea cotidiană a vieții. Cuvântul articulat se justifică prin conflictele sale, dar, fie că ele rămân în domeniul psihologic, fie că îl abandonează pentru a reveni la cel social, drama își va păstra mereu un interes moral, prin felul în care conflictele sale vor ataca și dezagrega caracterele. Întotdeauna va exista un domeniu în care intervențiile verbale vor avea cea mai

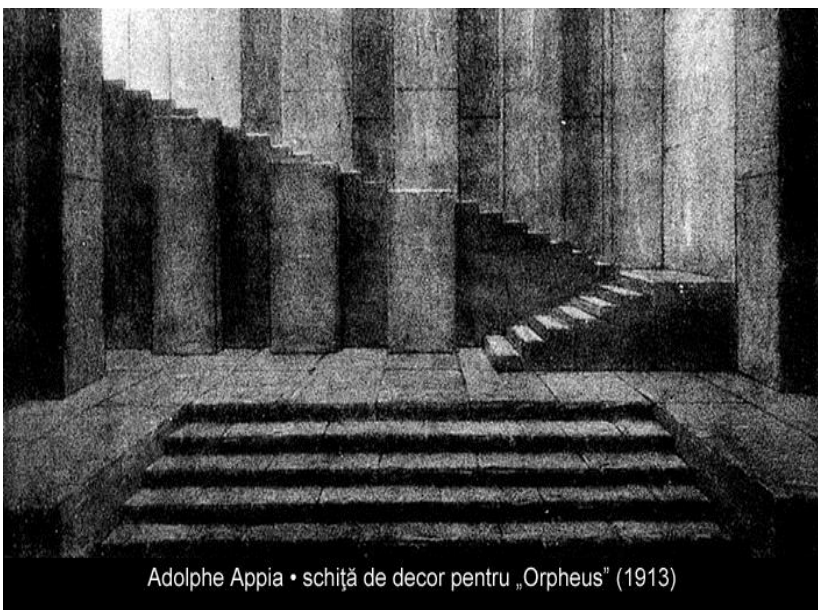
importantă parte. Dar aceste conflicte morale, prin chiar natura lor, nu au deloc nevoie de scenă pentru a se rezolva!

A face să domine pe scenă numai și, uneori exclusiv, limbajul articulat sau exprimarea prin cuvinte în defavoarea expresiei obiective a gesturilor și a tot ce tulbură spiritul prin intermediul simțurilor în spațiu, înseamnă a întoarce spatele necesităților fizice ale scenei și a te revolta împotriva posibilităților sale.”

„Superbă revoltă!” – avea să exclame Eugenio Barba într-un dialog cu maestrul său, Jerzy Grotowski.

Iar excepționalul arhitect și scenograf Adolphe Appia, pe care Gordon Craig și Jacques Copeau îl socoteau „genial”, scrie la rândul-i în cartea sa *L'oeuvre d'art vivant*, apărută concomitent la Geneva și Paris în anul 1921:

„În spațiul «inform și vid» actorul reprezintă cele trei dimensiuni; el este plastic și astfel ocupă deja un fragment al spațiului prin aceea că-i impune forma sa. Dar actorul nu este o statuie; dacă este plastic, el este totodată și viu, iar viața lui se exprimă prin mișcări; el ocupă spațiul nu numai prin volumul său ci și prin mișcare. Corpul, singur în spațiul nemărginit, măsoară acest spațiu prin gesturile și evoluțiile sale; sau, mai precis, el pune astfel stăpânire pe o porțiune de spațiu, o limitează și o condiționează. Fără actor spațiul redevine infinit și ne scapă. În acest sens corpul lui creează spațiul.”



Adolphe Appia • schiță de decor pentru „Orpheus” (1913)

Iar, ca un ecou, vine această afirmație a lui Mircea Eliade din chiar primele pagini ale monumentalei sale cărți *Istoria credințelor și ideilor religioase*: „...spațiul se lasă organizat împrejurul corpului omenesc” (Eliade, 1991a).

Aceste teorii (ale lui Artaud, Grotowski, Brook, Appia ș.a.) care propuneau insistent o analiză și o reevaluare a prezenței în spațiul teatral a trupurilor actorilor m-au ajutat să regândesc multe dintre proiectele teatrului meu. Astfel încât, pe la mijlocul anilor optzeci ai secolului trecut am luat în serios un alt gen teatral pe care eu și actorii mei îl „profesam” pentru prima dată în România: teatrul de gest. Și nu era vorba aici de forme hibride, care la vremea aceea abia înmugureau la noi, de tip teatru-dans, sau de dansul contemporan, euritmie ori chiar pantomimă etc., ci de teatrul gestual, acel teatru care nu înlocuia cuvintele dramei ci făcea ca drama însăși să fie chiar trăită în fața publicului fără ajutorul cuvintelor, spectacolul gestual fiind însoțit pe alocuri sau în totalitate de sunete și muzică scrise special pentru acesta.

Atât de inedit (insolit, aș zice) a părut acest nou gen de spectacol teatral, încât în momentul în care unul dintre importanții critici români de teatru ai secolului XX (e vorba aici de Valentin Silvestru) a premiat spectacolul meu de teatru de gest *Meșterul Manole* l-a numit, spre hazul multora din sală, spectacol de... pantomimă!

Am „scris” și regizat câteva spectacole de teatru de gest. Toate având un impact incredibil asupra publicului de pretutindeni. Trei dintre acestea au fost, însă, unanim apreciate de-a lungul timpului. Este vorba de *O tăcere asurzitoare* (spectacol care a avut premiera chiar în timpul ultimului congres al P.C.R.), *Născut viu/Born alive* și *Meșterul Manole*, spectacole care au avut premiera în anii nouăzeci ai secolului trecut.

Este greu de descris un astfel de spectacol pentru că el presupune, ca și în cazul filmului, un scenariu, un decupaj, indicații de mișcare, de reacție, de sunete, de relații între personaje, între personaje și spațiu, între personaje și obiecte, între personaje și muzică etc. etc. Antropologul francez François Laplantine¹⁷ chiar afirmă în cartea sa *Descrierea etnografică* faptul că „descrierea fixează timpul într-un prezent definitiv și imobilizează vederea în spațiu. Este un fel de povestire oprită, o revenire asupra momentului, constituind o sfidare a fluxului temporalității, presupune folosirea exclusivă a prezentului în textul descriptiv având rolul de a întări – dacă mai era nevoie – o operație care ține de o expunere în spațiu, iar nu de o derulare în timp” (Laplantine, 2000). Reguli respectate cu strictețe în manuscrisele mele ale acestor spectacole; texte în care trebuia să armonizez indicații tehnice inechivoce (lumini, sunet, mișcare, obiecte și manipularea lor, decoruri etc.) cu „precizări” aproape poetice ale stărilor personajelor în

¹⁷ François Laplantine, născut în anul 1943, este un antropolog francez, profesor universitar emerit. A susținut o teză de doctorat în filosofie la Universitatea Paris-X-Nanterre în anul 1969, cât și o altă teză de doctorat în domeniul antropologiei la Universitatea Paris 5 în 1982, după care se consacră carierei universitare la Universitatea Lumière Lyon 2. A condus Departamentul de Antropologie al acestei universități între anii 1987 și 1994, în acest timp participând și la crearea Centrului de Cercetări și Studii Antropologice (CREA) în anul 1991.

momentul dramatic respectiv. Din această pricină, a descrie o astfel de întreprindere scenotehnică este dificil și greu de perceput de cei de dinafara actului teatral.

Am fost întrebat în repetate rânduri, cu diferite ocazii (dialoguri, interviuri, colocvii) care este secretul realizării unui asemenea spectacol. (Era ca și cum Picasso ar fi trebuit să explice, de exemplu, de ce în unele picturi ale sale femeia are două sau chiar trei nasuri...) Am constatat că niciodată nu am spus esențialul. Chiar mie îmi scăpau – atunci când răspundeam la întrebări – detalii sau chiar lucruri importante tocmai pentru că am avut mereu impresia că trebuie să-mi apăr spectacolul, că trebuie să mai dau niște explicații, că trebuie să mai fac lumină în lumea semnelor mele... În același timp, însă, o afirmație se auzea din ce în ce mai des – în diferite expresii – „am înțeles atât de puțin dar atât de mult m-a vrăjit!” Și aici îmi amintesc de o aserțiune a poetului Nichita Stănescu (e-adevărat, e multă încărcătură poetică în ea, dar cât adevăr!): „Nu trebuie mai ales să înțelegem, – / trebuie mai ales să fim!” („Pean”). Deci nu înțelesul celor privite ar fi esențial ci (mai ales) trăirea „pe viu”, fazarea cu actul, cu întâmplarea, cu metafora izvorâtă din imaginea teatrală. De câte ori evoc aceste versuri ale poetului, mi-aduc aminte de o întâmplare (aș spune și de data aceasta) exemplară. Am jucat spectacolul de teatru de gest *Meșterul Manole* în fața unor tineri laureați ai unui important concurs de poezie. Sala era plină de un public oarecum

„pestriț” format din aceștia, prietenii, părinții, profesorii invitați de ei la eveniment ș.a. În bunul obicei al Teatrului Equinox, la final am invitat spectatorii la un mic colocviu după o scurtă pauză. Nu mică ne-a fost mirarea când, la întoarcerea din pauză, sala era la fel de plină. Am propus discuții dar nimeni nu a rostit vreun cuvânt. Spectatorii ne priveau, cu o anume curiozitate, actorii ieșiți acum din



costumele de spectacol, dar stând în interiorul decorului (biserica ridicată după atâtea zbateri ale meșterului) rămas așa de la finalul spectacolului și nu spuneau nimic. Pur și simplu! Doar că, la un moment dat, un tânăr (astăzi un poet cunoscut undeva, prin Canada) s-a ridicat șovăind ca și

cum n-ar fi vrut să deranjeze atmosfera aceea și a spus rar, răspicat următoarele memorabile (pentru mine și actorii mei) fraze: „În primele cinci minute din spectacol am încercat să identific fiecare semn, fiecare simbol, să-mi traduc semnificația fiecărui gest, a fiecărei imagini și mi-am dat seama deodată că dacă o să continui așa o să-mi explodeze creierul. Și-atunci am oprit instinctiv mecanismul acesta al traducerii și m-am lăsat purtat de spectacol. Și deodată totul avea înțeles, totul avea rost...”

Mi-am dat seama la un moment dat că teatrul acesta pe care-l practicam noi, trecea dincolo de o graniță, de un fel barieră creată tocmai de obișnuințele de fiecare zi pe care le aplicăm fără să vrem tuturor lucrurilor, așa cum am „înțeles” atunci și de atunci, că spectacolul nu-mi mai aparține, că fiecare a văzut acolo propriul său spectacol, propria sa reprezentare care se baza pe propunerea mea...

Astfel încât mi se par mai relevante opiniile celorlalți despre acest „fenomen” teatral, așa cum l-a denumit, pe la jumătatea anilor optzeci ai secolului trecut, dramaturgul Dumitru Solomon.

S-a scris, la vremea respectivă, destul de mult despre această aventură a mea și a teatrului meu. Mă limitez să citez¹⁸ doar câteva dintre opiniile avizate ale unor intelectuali, mulți din lumea teatrului, care au văzut aceste spectacole.

„Este de-a dreptul surprinzător să constat că spectacolul «Meșterul Manole» a rămas la fel de proaspăt în intențiile sale, la fel de percutant în forma și spiritul său. ...Un lucru important este demn de reținut: atașamentul cu care regizorul și actorii Teatrului Equinox urmăresc, programatic, aceste reevaluări ale marilor mituri românești, dar și atitudinea relaxată în fața a ceea ce aș putea numi «gestualitate arhetipală», cu care este instrumentată aici imaginea teatrală...”

Victor Parhon (critic teatral)

„Emoționant, amuzant, extraordinar de concis, spectacolul «Născut viu», semnat de Mihai Vasile și interpretat de Teatrul Equinox are, mai întâi de toate, meritul de a fi adevărat. Acest spectacol tragic are rădăcini într-o realitate trăită. Este ca un strigăt de libertate. Trezește în noi, în profunzime, ceva adormit de mult.”

Edithe Neimane (regizor – Letonia)

„Parafrazând cele spuse de Roger Caillois se poate spune că spectacolul «O tăcere asurzitoare» are drept material «ceea ce este, în mod real, important în viață, altfel spus – lumea sentimentelor și a îndatoririlor care sunt o proprietate comună, începând de la admirarea nedisimulată a firului de iarbă și până la teama

¹⁸ Mihai Vasile, *În căutarea armoniei pierdute*, Editura Karta-Graphic, Ploiești, 2016.

de moarte.» Evoc toate acestea datorită faptului că regizorul Mihai Vasile, în generalizările sale, unește de o manieră remarcabilă aceste două sfere: cea a experienței și cea a reflectării. Acestui principiu îi aparține o manieră clară de a-și formula gândurile, bazate pe conștiința activității unui semn izolat în spațiu. Spațiul astfel interpretat – acest «pretutindeni» sau acest «nicăieri» al alegoriei este, uneori, universul care există dincolo de simboluri. O astfel de poetică personifică în mod metaforic pasiunile, tendințele și presentimentele omului contemporan.”

Rolf Schuster (regizor – Elveția)

„Spectacolul «Meșterul Manole» al Teatrului Equinox ne-a impresionat. Da, acesta este teatru în adevăratul sens al cuvântului! Emoție în stare pură, cu actori care joacă din profunzimea sensibilității lor, care poartă în priviri tot ceea ce cuvintele nu pot exprima.”

Richard Finch (regizor – Marea Britanie)

„«Meșterul Manole», în excelenta viziune a Teatrului Equinox, a fost o revelație. Grație acestei viziuni am fost mai aproape, senzorial vorbind, de o mare dramă, de o întâmplare cu iz mitologic care, descompusă în imaginile oferite de regizor și actorii săi, a reușit să aducă mitul mai aproape de noi.”

Valentin Silvestru (critic și istoric teatral)

„«Teatrul nu e nimic, dar se servește de toate limbajele: gesturi, sunete, cuvinte, focuri, strigăte, se regăsește exact în punctul unde spiritul are nevoie de un limbaj pentru a-și realiza producțiile sale», scria cândva Antonin Artaud. Teatrul pe care-l practică regizorul Mihai Vasile se înscrie cum nu se poate mai bine în această sugestie artaudiană iar recentul spectacol de teatru de gest «Meșterul Manole» nu este decât încă o confirmare a evoluției îndelungi și constante, deopotrivă, a unui demers artistic consecvent cu sine. Dacă limbajul vorbit este absent din această punere în scenă, ca și din multe altele ale lui Mihai Vasile, aceasta nu se datorează neîncrederii artistului în virtuțile cuvântului, ci unei atenții îndreptate mai ales către puterea revelatoare a gestului, «instrument» cum nu se poate mai nimerit în explorarea unei teme mitice, chiar a unui mit – pentru noi – fundamental, cum este acela al meșterului Manole. «Arheologia» mitologică pe care o întreprinde regizorul reclamă recursul la gestul ritualic și la un sunet pe măsură, într-un efort de reconstrucție contemporană a unei sensibilități nu atât arhaice, cât arhetipale. Nimic – deci, «fîresc» – în sensul convenției realiste –, în acest spectacol care începe într-un întuneric și se sfârșește în altul, după ce se petrece într-un spațiu scenografic delimitat cu precizia cu care augurii croiau în văzduh ancadrame pentru arătarea păsărilor vestitoare de ce va să vină.”

Arthur Teodorescu (scriitor)

„Nu avem cunoștință că s-ar produce în altă parte din țară ceva asemănător. Cu atât mai mult e bine ca «fenomenul de la Ploiești» să fie cunoscut și recunoscut în mișcarea noastră teatrală, pentru că el este semnificativ pentru ceea ce înseamnă o abordare modernă, novatoare a exercițiului scenic.”

Dumitru Solomon (dramaturg)

Am pus aceste spectacole în substanța unui alt proiect-program al teatrului meu, și anume „Teatrul poeziei”. Am considerat că spațiul spiritual deschis al unui astfel de spectacol este unul al metaforei prin excelență, mai ales că în cuprinsul acestui proiect se aflau deja, încă de pe la începuturile Teatrului Equinox, câteva spectacole de referință care se bazau – de data aceasta – pe creația literară a multor poeți: Mihai Eminescu, Nichita Stănescu, Victor Hugo, Geo Bogza, Magdalena Ghica, Lucian Vasilescu, Matei Călinescu, Roland Ménéard, Jorge Luis Borges, Federico Garcia Lorca ș.a.

Descoperisem cu zeci de ani în urmă forța extraordinară de evocare a poeticului translat în spațiul scenei. Eram pe un teritoriu nesigur. Pe de-o parte mi se părea un pleonasm, atâta timp cât teatrul a fost de la începuturile sale poezie, pe de altă parte aveam acut senzația că teatrul modern se ferea de această idee a folosirii textului poetic în spațiul scenic. Era și nu era adevărat. Epoca modernă oferea destule exemple ale unei aglutinări de tehnici și resurse de toate felurile. Teatrul devenise la sfârșitul secolului trecut un fel de burete absorbitor al tuturor experiențelor trăite, verificate sau eșuate ale artelor vecine cu el. Și cu toate astea poezia era doar sugerată. Foarte rar cineva se încumeta să ia, de exemplu, poezia unui poet și s-o transpună dramaturgic. Mă refer aici nu la cunoscutele recitaluri poetice sau chiar la acele spectacole în care poezia era înglobată, ca de exemplu în spectacolele de euritmie sau chiar în dansul contemporan etc., ci la ceea ce sugera textul poetic, adică la adevărate construcții dramaturgice, cu replici, cu personaje distincte, unele chiar inventate de sugestiile textului etc. Desigur, aici este nevoie și de un alt... autor. Un autor al unui scenariu aproape cinematografic în care textele poetice să fie transferate într-un așa-numit decupaj regizoral. Dar și aici, în cazul meu, a intervenit această șovăială, această îndoială pe care am numit-o „mecanica trădării”. În fond ceea ce îmi propuneam eu era, de fapt, o „traducere”, care se supunea dictonului *traduttore-tradittore*. Și nu se pune aici problema de a găsi acele texte poetice epice, cu desfășurare dramatică, cu personaje și replici, așa cum se găsesc în marile literaturi ale lumii. Era vorba aici de ceva mult mai subtil, de o construcție care pleca de la ceea ce sugera un text sau o grupare de texte poetice și de a traduce toată această substanță poetică în dramă. Am fost întrebat în nenumărate rânduri cum am creat aceste scenarii transformate apoi în spectacole. Mi-a fost totdeauna greu să răspund la aceste întrebări. Pentru că aventura aceasta este una personală, extrem de riscantă și, așa cum spuneam mai devreme, are alura unei trădări a poetului pe care-l translam în spațiul teatral. Dar am avut întotdeauna la îndemână acest exemplu. Iată-l: lucram, pe la sfârșitul anilor nouăzeci ai secolului trecut, la scenariul unuia dintre spectacolele importante ale Teatrului Equinox. Se numea *La multă vreme după potop* și se „sprijinea” pe teme, idei și texte din creația lui Nichita Stănescu. Tot căutând acele texte care s-ar fi putut folosi într-o creație dramatică (este cunoscută „oralitatea” multora din textele sale) mă tot sâcâia un detaliu care era tot timpul în ceață, ca o nebuloasă, până când s-a relevat dintr-o dată.

Se vorbea tot timpul de un El, adică de un personaj care nu era de față niciodată. Surprins și intrigat am reluat la lectură toate aceste texte și am notat toate versurile în care apărea personajul respectiv. Am umplut câteva foi de hârtie cu aceste texte care, devenind replici, au creat un adevărat spectacol de tragedie antică. Iată-l mai jos în transcrierea inițială care are alura unui poem de sine stătător:

- El este orb!
- El este mut!
- Regele păsărilor!
- Este surd!
- Este șchiop!
- Este nemâncat!
- Este nebăut!
- Este nedus!
- Este nenăscut!
- Este nefericit!
- Este nevăzut!
- Este neauzit!
- Este nepipăit!
- Este... nenăscut...

– Mie nu-mi spunea mare lucru ți pățul acela, îmi rămăsese ca un sunet oarecare. Dar el, el imediat și-a dat seama. Lui, lui imediat i s-a vădit că era un geamăt uman...

- El îmi arată ce e mai frumos în el.
- Viața lui plătândă mi-o arată.
- Viața lui străvezie mi-o arată.
- ...dar nu-l vede nimeni.
- Unii nu-l văd pentru că nu au vedere.
- Alții pentru că nu au inimă.
- Ceilalți nu-l văd pentru că nu sunt.
- El apărea câteodată în felul tău de a merge.
- El cânta uneori în privirile tale când te uitai prin mine.
- El îți prelungea uneori mâna.
- El întrerupea cu sinea sa orice altă mișcare.
- El face să nu mai fie ceea ce este.

- El schimbă totul în vedere.
 - El leagănă moartea.
 - Nimeni nu are nevoie de el!
 - Dar fără el nu se poate!
 - El știe plânsul altora și lacrima care li se cuvine...
 - El a înnebunit!
 - El a început să aibă aripi!
 - El a spus apei de sub el că nu mai vrea să se oglindească în ea.
-
- El arăta cu degetul dar nu știm ce arăta.
 - Să ne fi vorbit, să ne fi cântat am fi știut poate...
 - Să ne fi surâs poate am fi înțeles ceva...
 - ...Dar el arăta cu degetul și noi n-am înțeles.
 - De s-ar fi uitat cu ochii lui în ochii noștri...
 - Dar el arăta cu degetul și tot timpul în altă parte...
 - Unii ziceau că el șchioapătă pentru că a fost lovit în gleznă!
 - Alții ziceau că el șchioapătă pentru că a mâncat mătrăgună!
 - Unii ziceau că trebuie să fi fost cal!
 - Alții ziceau că el este lebdă!
 - Alții spuneau pur și simplu: șchiopul dracului!
-
- Pe urmă nimeni n-a mai zis nimic...
 - El însuși nu mai era el...

Spus de un grup de șase actrițe, textul de mai sus așeza poeticul în spațiul pur al teatrului. Dar, oare, nu era lucrul ăsta o trădare a poetului care nu avea cum să-și spună părerea, cum să fie sau nu de acord cu această operațiune? Nici până astăzi (au trecut peste două decenii de atunci) nu știu cât de mare a fost impietatea comisă. Știu doar că publicul/publicurile au rezonat minunat la aceste spectacole după textele poetului Nichita Stănescu. Așa cum, fără să-i dau de veste, am creat un spectacol de referință al teatrului meu după creația poetului Lucian Vasilescu.¹⁹

¹⁹ Lucian Vasilescu (n. 1958, Ploiești) a fost ultimul dintre poeții cenaclului „Universitas” care a debutat (în volum), în 1995, cu titlul provocator *Evenimentul zilei – un poem văzut de Lucian Vasilescu*, pentru care a primit Premiul Asociației Scriitorilor din București. Au urmat *Ingineria poemului de dragoste* și *Sanatoriul de boli discrete* (ambele în 1996), care conturează câteva toposuri și teme explorate și în *Spirit. Muzeul întâmplărilor de ceară* (2000).

Prieten vechi și admirator al Teatrului Equinox, Lucian Vasilescu a devenit în anii nouăzeci-două mii un poet extrem de important în literatura română. *Muzeul întâmplărilor de ceară* a fost cel mai important dintr-o serie de spectacole plecând de la textele sale. Încercam astfel, pe viu, ce poate însemna această „trădare”, mai ales pentru că știam cât de exigent cu poezia sa este autorul. După premiera care a fost îndelung aplaudată de un numeros public, autorul, vizibil emoționat, mi-a mulțumit pentru această translație...

...„mecanica trădării” – voi continua să numesc, totuși, acest proces anevoios, riscant și, în același timp, creator...



Cele două mari proiecte ale mele și ale teatrului meu – „Teatrul mitologiei românești” și „Teatrul poeziei” – desfășurate de-a lungul a peste patru decenii, atât pe scenele teatrelor Equinox și Mythos cât și în spectacolele și atelierele pe care le-am ținut la sediu sau în alte teatre sau locuri „teatrale” la care am fost invitat, au presupus o căutare atentă și bine documentată a resurselor acestei arte, a ceea ce a însemnat ea de-a lungul mileniilor pentru oameni, a evoluției acestei arte și a ceea ce face ca acest univers să fie misterios și fascinant.

A trebuit să-mi asum riscul de a fi marginalizat și chiar ridiculizat de cei care încremeniseră teatrul în diorame de muzeu, a trebuit să exemplific cu propriul meu trup ipotezele

de lucru, să demonstrez cu propria-mi ființă vitalitatea gestualității dar și forța penetrantă, evocatoare a cuvântului, pentru ca apoi, cu actorii mei, să imaginăm și să construim un fel aparte de a face teatru... A trebuit să-mi petrec mult timp pe teren, acolo unde teatrul mai este încă viu în ritualurile care au mai rămas cât de cât corect performate, în biblioteci sau pe scenă, acolo unde a trebuit să construiesc nu numai teatre ci și actori care să înțeleagă pe deplin rostul lor în actul teatral...

* * *

Hamlet: Să spui tirada așa cum am rostit-o eu, te rog. Cu limba curgătoare; dacă te apuci să răcnești așa cum fac unii actori de-ai voștri, mai bine pun pe crainicul cetății să-mi spună versurile. Nu spinteca prea tare aerul cu mâinile. Fii cât mai potolit. În mijlocul furtunii, al pasiunii, trebuie să cauți să păstrezi o măsură. Mă doare sufletul când văd câte un actor de-al vostru cu o perucă-n cap cum sfășie pasiunea, făcând-o zdrențe, urlând ca un apucat și spărgând timpanele celor de la parter care, de cele mai multe ori, nu sunt în stare să prețuiască altceva decât gălăgia și scâlâmbăiala. Pe unul ca ăsta aș pune să fie bătut cu biciul... Te rog, ferește-te de-astfel de lucruri.

Primul actor: Îți fâgăduiesc, stăpâne...

Hamlet: Să nu fii prea molatec, totuși... Lasă-te călăuzit de bunul simț. Să potrivești fapta la vorbe și vorbele la faptă. Nu depăși măsura, fiindcă tot ce întrece măsura se abate de la scopul teatrului, care a fost de la început și până astăzi acela de a fi o oglindă a firii; de-a arăta virtuții adevăratele ei trăsături, păcatului să-i dai imaginea cu claritate, iar vremurilor și societății icoana și tiparul lor. Sunt actori pe care i-am văzut jucând și care-s lăudați prea tare. N-aș dori să spun vreo calomnie, dar care nu sunt nici la vorbă, nici chiar la înfățișare neam de creștin sau de păgân, nici chiar de om, umflați în pene și răcnind încât aproape mă făceau să cred că vreun cârpaci al Creațiunii i-a croit oameni și că au ieșit greșit! Atât de îngrozitor imită ei tot ce-i omenesc!

Primul actor: Noi cred c-am îndreptat lucrul ăsta oarecum...

Hamlet: Îndreptați cu totul și nu-i lăsați pe cei care fac pe clovnii să spună mult mai mult decât e textul. Sunt unii care se pornesc pe râs ca să stârneasă râsul, deși-ntre timp e-o scenă importantă de-ascultat. Urât e lucru-acesta și-arată o jalnică ambiție la cel ce are un astfel de obicei... Mergeți și pregătiți-vă!...²⁰

Și astăzi rămân extrem de valabile indicațiile lui Hamlet, spuse prima dată pe la anul 1600...

²⁰ William Shakespeare, *Hamlet*, Editura Univers, București, 1970, traducere de Vladimir Streinu.

Și astăzi teatrele lumii mai au, pe ici pe colo, rezistențe la ceea ce teatrul este sau poate fi: o „oglundă a firii”.

Și astăzi teatrul are nevoie, ca în atâtea rânduri în istoria sa, de o nouă reevaluare, de o nouă viziune, de o nouă privire critică.

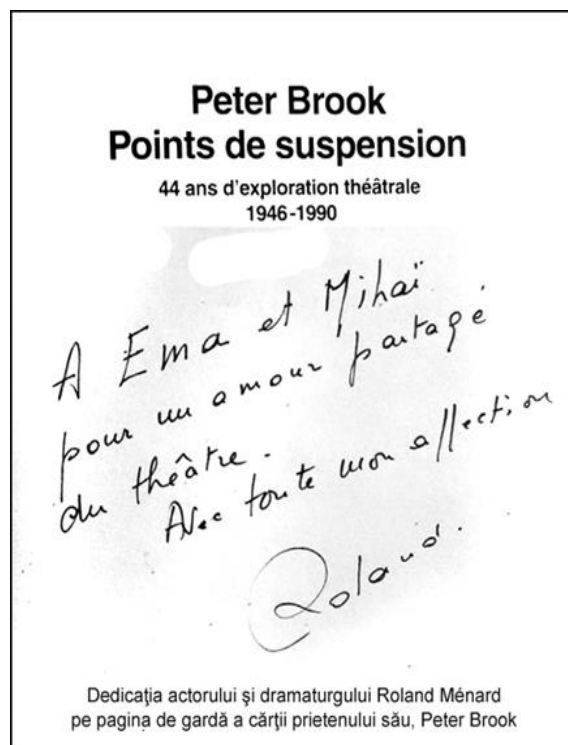
Început în negurile timpului, ca o reacție la ceea ce oamenii își închipuiau ca fiind lumea de deasupra lor, cu tot arsenalul de zei, eroi, întâmplări, figurări de spațiu etc., teatrul a coborât încet-încet în cetate, i-a făcut pe oameni mai înțelepți, mai firești, mai liberi, le-a dat posibilități nebănuite de a evada în propria imaginație – un teritoriu infinit, aproape fără reguli și bariere, atât de la îndemână, atât de personal...

Închei această succintă dizertație cu o... deschidere, de fapt, către o altă ipostază, mai puțin relevantă, a artei teatrului. Este vorba de ceea ce conține fabulos cartea lui Mircea Eliade, *Nouăsprezece trandafiri* – o mai veche și statornică obsesie personală. O temă reluată din ce în ce mai atent și insistent de către gânditorii de astăzi ai teatrului. Personajul principal – dramaturgul Anghel D. Pandele – spune la un moment dat mai tânărului său confrate: „Dragul meu, în zilele noastre, spectacolul este singura noastră șansă de a cunoaște libertatea absolută și acest lucru se va adeveri și mai mult în viitorul apropiat. Precizez: libertatea absolută, pentru că n-are nimic de-a face cu libertățile de ordin social, economic sau politic” (Eliade, 1991b).

Dar despre asta cât și despre multe altele cu un alt prilej...

* * *

Peter Brook scrie în prefața cărții sale *Points de suspension. 44 ans d'exploration théâtrale. 1946-1990* (Brook, 1992) această confesiune asupra căreia am reflectat îndelung în ultimele zeci de ani și care mi-a confirmat neliniștile dar și felul în care am considerat arta mea ca fiind necesară atât mie cât și celor cărora le era adresată:



„N-am crezut niciodată într-un adevăr unic. Al meu sau al altora. Eu cred că toate școlile, toate teoriile pot fi utile într-un anume loc, la un moment dat. Dar cred că nu se poate trăi decât printr-o identificare pasionată și absolută cu un punct de vedere. Odată cu trecerea timpului, însă, pe măsură ce ne schimbăm, pe măsură ce lumea se schimbă, obiectivele variază și punctul de vedere se deplasează. Dacă consider eseurile pe care le-am scris, ideile emise într-un mare număr de locuri și în ocazii atât de variate, de-a lungul tuturor acestor ani, un lucru mă frapează: o anumită continuitate. Pentru ca un punct de vedere să fie de folos trebuie să i te consacrî total, trebuie să-l aperi până la moarte. Totuși, în același timp, o mică voce interioară murmură: *Hold on tightly, let go lightly.*”²¹

BIBLIOGRAFIE

- Acterian, Haig, 1994, *Cealaltă parte a vieții noastre*, București: Institutul European.
- Appia, Adolphe, 1921, *L'oeuvre d'art vivant*, Gêneve/Paris: Edition Atar.
- Appia, Adolphe, 1989, *Essays, Scenarios and Designs*, Umi Research Press.
- Artaud, Antonin, 1981, *Le théâtre et son double*, Paris: Gallimard.
- Brook, Peter, 1992, „L'obscur pressentiment” [Obscurul presentiment], în *Points de suspension. 44 ans d'exploration théâtrale. 1946-1990*, Paris: Seuil, pp. 15-18.
- Eliade, Mircea, 1991a, *Istoria credințelor și ideilor religioase*, București: Editura Științifică, traducere de Cezar Baltag.
- Eliade, Mircea, 1991b, *Nouăsprezece trandafiri*, București: Editura Românul.
- Fret, Jaroslaw et Michel Mastowski, 2013, *L'anthropologie théâtrale selon Jerzy Grotowski*, Paris: Editions de l'Amandier.
- Grotowski, Jerzy, 2014, *Teatru și ritual. Scrieri esențiale*, București: Nemira, traducere de Vasile Moga.
- Laplantine, François, 2000, *Descrierea etnografică*, Iași: Polirom, traducere de Elisabeta Stănciulescu și Gina Grosu.
- Tonitza Iordache, Mihaela și George Banu, 1975, *Arta teatrului*, București: Editura Enciclopedică.

²¹ În originalul francez al acestei cărți, atât Peter Brook cât și cei care au redactat-o (nume importante ale teatrului francez), Nina Soufy, Georges Banu, Marie-Hélène Estienne au lăsat această „zicală” în limba engleză, pentru că în limba franceză, ca și în limba română, nu există un corespondent al acesteia. S-ar putea traduce prin expresia latină „festina lente” – „grăbește-te încet”, dicton atribuit împăratului roman Augustus, care ar vrea să spună cu alte cuvinte că rezultatele bune se obțin fără a te pripî. Dar ar putea părea ușor distorsionat, astfel încât o traducere cât de cât posibilă ar fi aceea că un punct de vedere ar trebui apărat strașnic dar, în expimarea lui, trebuie să o iei ușor, cu băgare de seamă.

Vasile, Mihai, 2016a, *Mic dicționar de termeni teatrali* (Ediția a patra), Ploiești: Editura Mythos.
Vasile, Mihai, 2016b, *În căutarea armoniei pierdute*, Ploiești: Editura Karta-Graphic.
Vulcănescu, Romulus, 1944, *Fenomenul horal*, Craiova: Editura Ramuri.
Le Théâtre, 1995, Paris: Bordas.
O trilogie antică. Caietul de sală al spectacolului, Teatrul Național București, stagiunea 1990-1991.
Teatrul Equinox Ploiești. Starea de a fi (Album monografic), 2013, Ploiești: Editura Libertas.

Note:

- Ilustrațiile fac parte din colecția autorului.
- Atașat copertei a III-a a Anuarului se află un DVD care conține filmul „Cealaltă parte a umbrei” cu secvențe din spectacole care au fost amintite în textul de mai sus (*VIA LVCIS*, *Meșterul Manole*, *TORNA UMBRA* și *Măreția frigului*)

Ioana-Ruxandra Fruntelată

i.frontelata@yahoo.com

Monografiile în interpretarea etnologică*

Coordonate culturale ale conceptului de „monografie”

La origine, monografia este o scriere care tratează exhaustiv (atât cât este posibil acest lucru) un subiect circumscris spațial și etnic, explorându-i devenirea și manifestările. Fără îndoială, dacă ne raportăm la primele scrieri considerate „monografii”, înțelegem că factorul uman sau mai precis, umanitatea adaptată la un anumit tip de locuire și viețuire împreună este aceea care justifică interesul autorilor ce alcătuiesc astfel de opere. De asemenea, primele monografii au intenție politică, de descifrare a „neamului străin” cu scop de apărare și cucerire, valoarea antropologică, de cunoaștere a Celuilalt, fiind, mai degrabă, adăugată de receptarea lor modernă. De exemplu, *Despre originea și țara germanilor* a lui Tacitus este opera unui istoric și om politic roman care trăiește într-o epocă în care germanii constituiau cel mai redutabil adversar extern al Imperiului Roman, un imperiu aflat încă în plină înflorire la finalul secolului I p. Chr. În același timp, așa cum s-a remarcat, scrierea lui Tacitus are certe valențe etnografice (Lascu, 1958a: XII-XV), astfel încât o putem considera un model *avant la lettre* al monografiei de gen și din această perspectivă, ni se pare util să zăbovim în rândurile următoare asupra surselor și conținutului ei.

Sursele probabile de informare despre germani ale lui Tacitus au fost orale: relatările aflate de la ofițerii romani care staționaseră în garnizoane germane; relatările negustorilor care veniseră în contact cu germanii; informațiile aflate de la prizonierii germani de război aduși la Roma după încheierea luptelor; în fine, poate chiar experiența personală a autorului, în a cărei biografie există o perioadă necunoscută, între anii 90 și 94, când se presupune că ar fi fost guvernator al Galliei belgice, provincie vecină cu Germania, poziție care i-ar fi permis să culegă informații utilizate ulterior în monografie (*idem*, 1958b: 94).

* Textul de față reia, cu unele completări, articolul apărut prima dată în *Studii de etnologie. In honorem prof.univ.dr. Ilie Moise*, coordonator: Andreea Buzaș, Editura Etnologică, București, 2018 (Ioana-Ruxandra Fruntelată, „Monografiile în interpretarea etnologică”, pp. 299-313). Îi mulțumesc lui Sebastian Ștefănuță pentru completările sugerate.

În ceea ce privește conținutul operei, acesta pare a fi o însumare de informații și observații înlănțuite în stilul concis și foarte expresiv caracteristic marelui istoric. Impresia care se degajă în urma lecturii este una de prospețime și soliditate, tipică pentru formația retorică și metoda de lucru a lui Tacitus, care se simțea obligat, atunci când prezenta faptele, să examineze toate izvoarele posibile, să prezinte informațiile contradictorii despre același fapt (în caz că găsea astfel de informații) și să-și expună și propria opinie despre subiect (*idem*, 1958a).

Iată, pe scurt, ce aflăm din opera lui Tacitus despre „țara germanilor”: limitele ei geografice, apele care îi scaldă pământurile, originea locuitorilor, un „mit fondator” (din „cântecele lor vechi, care e singurul fel de pomenire și de izvod la dânșii”), care le sunt neamurile și etnonimele, cu variante, relațiile lor cu lumea greacă, înfățișarea lor fizică, date despre relief, climă și resurse naturale, informații despre „mentalitatea economică” (spre deosebire de romani, nu pun preț pe argint și aur), apoi despre înzestrarea și tactica lor militară și despre „onoarea” în război. Textul se referă și la ierarhiile de putere, la comportamentul familiilor de războinici, la atitudinea față de femei, la religie (numele zeilor, elemente de cult, practici divinatorii), la legile pământului (judecăți și pedepse), se revine la ierarhiile de putere, după care se vorbește despre ocupații, locuirea rurală, port, relații de familie, educația copiilor, norme de reglementare a conflictelor, ospitalitate, viața cotidiană, alimentație, jocuri și competiții, condiția sclavilor, proprietatea asupra pământului și cultivarea ogoarelor, ritul funerar. În partea finală, se prezintă populațiile diferite, cu subdiviziunile, aculturațiile și mișcările lor. Ultima frază este lămuritoare pentru raportarea autorului la adevărul faptelor relatate: „Încolo, ce se mai spune sunt numai povești: că helusii și oxionii ar avea chip și față de om, dar trup și mădulări de fiară, lucru pe care neputându-l adevăra, îl voi lăsa și eu nelămurit” (*idem*, 1958b: 103-127).

Dacă literatura canonică a Evului Mediu european păstrează cu fidelitate (retorică, stilistică, mitografică) modelele Antichității, încercând să reconcilieze tradiția „păgână” cu valorile creștine, odată cu epoca marilor descoperiri geografice, europocentrismul se confruntă cu alteritatea și apare nevoia cunoașterii străinului generic, nu pentru a-l înțelege, ci pentru a-l converti și a-l supune. O mostră foarte interesantă de scriere despre populațiile exotice din „Lumea Nouă” este cea a lui Garcilaso de la Vega, fiul căpitanului spaniol Sebastián Garcilaso de la Vega și al prințesei incase Chimu Ocllo, născut la Cuzco și educat de iezuiți. Cronica lui, cuprinzând informații despre cucerirea imperiului incas de către spanioli în secolul al XVI-lea și având avantajul de a prezenta relațiile dintre cuceritori și cuceriti din perspectiva unui *insider-outsider* cu o certă vocație de „traducător cultural”, apare în 1609 (vol. I) și 1617 (vol. II) (Vega, 1974).

Aparținând inițial istoriei și devenind un auxiliar politic indispensabil pentru așa-numita „antropologie colonială”, „genul” monografic va fi împrumutat, de-a lungul timpului, și de alte științe, ajungând să desemneze orice scriere care se raportează la un subiect din cât mai multe

puncte de vedere. Putem consulta, astfel, în prezent, pe lângă monografiile „istorico-etnografice”, o serie de scrieri intitulate „monografii” și dedicate unui autor sau unei opere, citim monografii dialectale, monografii ale unei instituții ori ale unei reviste, monografii tematice, monografii „sociologice” și chiar monografii „contabile” (în economie).

În general, privim monografia etnografică, etnologică sau antropologică ca pe o descriere detaliată a unui subiect bine delimitat, ceea ce, aparent, o așază pe o poziție inferioară interpretării, care ar impune ridicarea datelor în concept, surprinderea liniilor ordonatoare ale faptelor și a articulațiilor dintre ele, identificarea schimbărilor care explică de ce lucrurile sunt într-un anumit fel și cum au ajuns ele să fie așa, pentru a parafraza o bine cunoscută frază despre metoda etnologiei formulată de Boas¹. Cu toate acestea, monografiile au fost și rămân „scriitura” etnologică/antropologică prin excelență, consacrată ca atare începând de la Bronislaw Malinowski, părintele funcționalismului, care impune, prin lucrările lui², ideea că un antropolog trebuie să descrie exhaustiv și detaliat viața unui grup restrâns și omogen de indivizi (trib, clan), familiarizându-se, prin muncă de teren de lungă durată, cu punctul de vedere al membrilor grupului asupra culturii lor³. „Studiul monografic își află justificarea într-un proiect intelectual cu vocație generală: chiar dacă accentul este pus pe un grup bine delimitat, cercetarea nu vizează atât de mult obiecte empirice anume, cât problematici antropologice” (Géraud *et al.*, 2001: 30). Aceste problematici se modifică în timp și reflectă schimbările din teoriile etnologice/antropologice: Edward E. Evans-Pritchard (1940) consideră că antropologia socială nu trebuie să se ocupe exclusiv de „triburi”, „clanuri” și „clase de vârstă” (engl. *age-sets*), ci și de populații care fac parte dintr-un stat modern și interacționează cu instituțiile acestuia⁴; Robert Redfield teoretizează, în lucrarea lui din 1956

¹ Pentru a nu pierde din vedere nuanțările din enunțul antropologului „culturalist” american, reproduc citatul la care am făcut referire: “First of all, the whole problem of cultural history appears to us as a historical problem. In order to understand history it is necessary to know not only how things are, but how they have come to be. In the domain of ethnology, where, for most parts of the world, no historical facts are available except those that may be revealed by archaeological study, all evidence of change can be inferred only by indirect methods. Their character is represented in the researches of students of comparative philology. The method is based on the comparison of static phenomena combined with the study of their distribution” (Boas, 1920: 314-315).

² În special prin *Argonauts of the Western Pacific. An Account of Native Enterprise and Adventure in the Archipelagoes of Melanesian New Guinea*, publicată pentru prima dată la Londra în 1922, carte pe care autorul ei o consideră o „monografie”, repetând acest cuvânt în studiul introductiv.

³ Prima monografie construită explicit ca o descriere etnografică din interior a unei societăți tradiționale este însă cu mult anterioară funcționalismului: anume, *The League of the Ho-de-no-or-nee or Iroquois*, cartea lui Lewis H. Morgan din 1851 despre o comunitate nativ-americană (Bălan, 2011).

⁴ E. E. Evans-Pritchard, *The Nuer. A Description of the Modes of Livelihood and Political Institutions of a Nilotic People*. Este interesant de remarcat faptul că, în vreme ce B. Malinowski își definește cartea despre populațiile pacifice drept „monografie” încă din introducere, cuvântul „monografie” nu apare în indexul volumului lui E. E. Evans-

despre „comunitatea mică”⁵ de nativi Maya din satul Chan Kom (Yucatan, Mexic), valoarea monografiei ca obiect și metodă a antropologiei culturale, afirmând că astfel de mici comunități, abordate holistic, constituie modele ale umanității în ansamblu (Redfield, 1960); publicând monografia unui sat al populației Ndembu, din zona central-sudică a Africii (*Schism and Continuity in an African society*, 1957), Victor Turner este interesat, inițial, de rolul relațiilor de rudenie în constituirea satului, apoi descoperă importanța ritualului și a magiei și începe să descifreze „simbolismul” riturilor Ndembu (Turner, 1967: 1-3); antropologul britanic Nigel Barley trimite la tipar, în 1983, monografia unei alte populații africane (*Symbolic Structures: An Exploration of the Culture of the Dowayos*), sub forma unui discurs savant, marcat de structuralismul lui Lévi-Strauss, dar o dublează cu o narațiune la persoana întâi despre experiența de cercetare (*Adventures in a Mud Hut: An Innocent Anthropologist Abroad*, apărută în același an), în care antropologul apare umanizat, revelându-și slăbiciunile și eșecurile (Tedlock, 1991); începând cu anii 1990, monografiile se confruntă cu dizolvarea comunităților așa cum erau ele înțelese în epoca pre-globală și antropologii (de exemplu, Harri Eglund în *Prisoners of Freedom*, o lucrare din 2006 despre populația din Malawi în era „transnațională” a drepturilor omului și a ONG-urilor) formulează discursuri postmoderne despre „formațiuni intermediare de putere” ori despre „para-infrastructuri” ce ilustrează reacții informale la tensiunile politice din societatea contemporană (Biehl și McKay, 2012).

Diversitatea scrierilor care, în prezent, sunt așezate în categoria monografiei ne permite să desprindem trăsăturile definitorii ale acesteia: tratarea unui singur subiect din mai multe perspective, dintre care este obligatorie cea istorică (diacronică), pe baza unei cunoașteri aprofundate și a unei documentări cât mai complete, integrate sintetic într-o narațiune coerentă care să contureze un tablou general, dar, în același timp, detaliat, precis și dinamic al devenirii respectivului subiect. Observăm că această „monografie ideală” nu implică doar un demers descriptiv, de înscriere de informații, ci și o viziune de ansamblu asupra subiectului, imposibilă în absența unei interpretări orientate spre o anumită finalitate, afirmație cvasigenerală în bibliografia anilor 2000 despre valoarea interpretativă a metodei monografice („etnografice” sau a „descrierii

Pritchard despre o etnie sud-africană (nuerii). Acesta e mai preocupat să descifreze „relații” și „situații sociale” decât să înțeleagă „viziunea despre lume” a comunităților pe care le-a cercetat.

⁵ Marin Constantin notează că Marcel Maget a definit, în 1955, conceptul de „comunitate de intercunoaștere”, care poate fi considerat „complementar” celui de „comunitate mică” al lui Redfield. Pentru cercetătorul francez, în „comunitatea de intercunoaștere”, „[O]ricine este legat de celălalt printr-o rețea bilaterală de cunoaștere imediată” (Constantin, 2013: 50, n. 13). Desigur, cele două concepte („comunitate mică” și „comunitate de intercunoaștere”) pot fi asimilate și celui etnologic de „comunitate”, ca entitate diferită de „societate” prin calitatea „organică” a relațiilor dintre membrii ei.

dense”).

În practică, sunt puține monografii care cumulează trăsăturile de mai sus: chiar dacă stăpânesc tehnica monografică a domeniului științific în care sunt formați sau la care aspiră, mulți autori nu reușesc să selecteze și să integreze sintetic materialul documentar într-o narațiune structurată și clară, fie pentru că resursele de timp și informație nu le-au permis să dobândească o cunoaștere aprofundată a subiectului pe care doresc să-l prezinte monografic, fie pentru că nu și-au format o viziune proprie asupra acestuia. Lipsa de viziune se reflectă în lipsa de coerență și este problema principală a multor monografii colective, care, în absența unei munci de echipă asumate competent și responsabil de toți participanții și coordonate de o persoană foarte bună cunosătoare a subiectului, rămân simple colecții de date, utile în sine, dar „moarte” dacă nu sunt procesate și asumate într-un discurs monografic veritabil.

Monografii românești. Monografii „native”

Prima schiță monografică tipărită a unui sat românesc este *Monografia comunei Ilva Mare* (așezare grănicerească din ținutul Năsăudului), de V. Gr. Borgovanu, publicată în „Revista nouă” din 1892 (Chelcea, 2001: 38). Autorul amintește un manuscris anterior, al lui Pavel Galan, de la 1863, pe baza căruia a realizat lucrarea și pledează pentru realizarea de monografii ale satelor, care ar putea constitui „izvoare” ale unei „adevărate istorii naționale a ținutului locuit de români” (*ibidem*). Cei peste o sută de ani trecuți din 1892 până în prezent nu au diminuat acțiunea monografică pornită din interiorul comunităților și datorată mai ales preoților și învățătorilor locali⁶. Un repertoriu al monografiilor „native” românești, care să fie permanent actualizat și la îndemâna tuturor celor interesați, ar constitui un depozit de date foarte util pentru cei care doresc să descindă în teren și în același timp, ar putea fi un obiect de cercetare în sine, dacă am urmări să studiem modelele istorice și zonale ale genului, relația dintre monografist/monografiști și monografie, evoluția viziunii și misiunii monografiilor etc. Dincolo de unele stângăcii de metodă sau de redactare și de lipsa perspectivei de ansamblu asupra aspectelor pe care le tratează, monografiile realizate de cei din interiorul comunităților închid în paginile lor, adesea, experiența unei vieți dedicate satului natal, scot la iveală documente inedite, conturează biografii (și autobiografii) memorabile și, nu în ultimul rând, pun în valoare bogăția patrimoniului cultural

⁶ Am răsfoit numeroase astfel de monografii publicate după anul 2000, dar a căror elaborare începuse cu mulți ani mai înainte. Un exemplu este cazul monografiei comunei Văleni-Dâmbovița, începută în 1938 de Ioan Fălculete și finalizată în 2015 de fiul acestuia, Ion Șerban Fălculete (Ioan Fălculete și Ion Șerban Fălculete, *Pe Dâmbovița în sus pe urmele lui Negru-Vodă și ale urmașilor săi. Vălenii din plaiul Dâmboviței. Pagini de viață și istorie*, Editura Bibliotheca, Târgoviște, 2016).

imaterial în variațiile sale locale și cu detalii ce pot lumina, câteodată, semnificații diferite de cele cunoscute din interpretările canonice.

Monografie și filologie

În etnologie/ antropologia culturală, metoda filologică este legată de dezvoltarea teoriei difuzioniste a Școlii istorico-culturale, la începutul secolului XX. În esență, adepții acestei școli descifrează faptele de cultură informală din comunitățile rurale prin raportare la „cercuri culturale” geografic-istorice în care pot fi înscrise și în care se propagă, prin anumite legi de circulație și variație. Determinărilor geografice și istorice li se adaugă, în special prin contribuția teoretică a lui Fritz Graebner și P. Wilhelm Schmidt, „critica textuală” a materialului folcloric și etnografic. În contextul ei de apariție, metoda filologică în etnologie presupune reconstituirea unui „text inițial” prin explorarea contextului său genetic, identificarea interpolărilor și influențelor la care a fost supus, a transformărilor pe care le-a suferit și realizarea unui tablou diacronic al circulației și frecvenței variantelor (Cocchiara, 2004: 369).

Metoda monografiei filologice este teoretizată la noi în prefața lui Ovid Densusianu la *Graiul din Țara Hațegului*, lucrare apărută în 1915. Aceasta trebuie să includă un repertoriu regional, încadrat geografic, istoric și cu referire la punctul de vedere al locuitorilor privind probleme culturale ale actualității; textele din repertoriu trebuie redată în transcriere dialectală și grupate după informatori (Bârlea, 1974: 362-364). „De abia în 1924 [în raportul lui Densusianu la ședința din 27 mai a Academiei Române] se schițează planul unei cercetări, întâi locale, apoi regionale de tip monografic, care să aibă ca scop urmărirea întregului repertoriu și a frecvenței în interiorul unui sat, apoi progresiv al unui ținut și al întregului teritoriu național” (Bârlea, 1974: 365).

În 1969, Ion Diaconu, unul dintre discipolii de frunte ai lui O. Densusianu, publică ediția a doua a *Ținutului Vrancei*, monografia zonală apărută inițial în 1930. Autorul insistă asupra necesității „unei experiențe ample de teren etnografic” (Diaconu, 1969: 30) și a discutării obiectului („folklor poetic-muzical”, cercetat în „starea [lui] actuală” [*ibidem*, 33, 34]) într-o problemă referitoare la relațiile dintre oralitate și scriere, anonim și paternitate, geneza faptului de folclor și caracterul colectiv al acestuia, text și melodie, circulație și variante (*ibidem*, 36 *sqq*). Pentru interpretare, I. Diaconu folosește „metoda istorică și cea comparativă”. Prima constă în reconstituirea, pornind de la fapte actuale consemnate pe teren și de la documentare de bibliotecă, a unor „antecedente” ale elementelor de repertoriu poetic-muzical cercetate (pe autor l-a interesat în mod deosebit cântecul epic și în cadrul acestuia, a cercetat amănunțit variante vrâncene ale „Mioriței”); a doua implică o comparație a faptelor „de aceeași categorie” din regiuni diferite sau

ale unor popoare diferite, cu scop de a descoperi „deosebirea de esență” între ele. I. Diaconu vorbește și despre metode logico-filosofice – „metoda concordanței, a diferenței, a variațiilor concomitente, a reziduurilor (*John Stuart Mill*), ca și metoda clasică a inducției și deducției” – apreciind corect că aceste metode țin de o tratare sociologică a folclorului (*ibidem*, 65), dar și despre „metoda dialectologică” indispensabilă unui cercetător: „Nici nu se poate concepe de altfel folklorist integru fără o pregătire serioasă în filologie și dialectologie” (*ibidem*, 66). Reținem, dintre alte idei prezente în prefața lui I. Diaconu (foarte interesante din perspectiva istoriei etnologiei românești, dar care nu fac obiectul studiului de față), doar afirmația că numai un „localnic” poate realiza cu succes o „cercetare monografică regională – în direcția etnografiei și folclorului”, pentru că „i-a intrat în sânge trecutul glorios al ținutului natal (peisaj, grai, cântec, artă, viziune etnică locală, trai străbun” și aparține la „trăirea dialectală organică” din zonă, însă, în același timp, acest „cercetător localnic trebuie să-și scruteze ținutul (...) într-o perfectă ținută intelectuală: informație precisă asupra trecutului (cât și a prezentului) regional, obiectivă, minuțioasă, cuprinzătoare, cât mai variată și mai dezinteresată” (*ibidem*, 67-68).

În intenția cercetătorului, monografia finalizată a Vrancei (din care au apărut patru volume, două în timpul vieții autorului și două postum, în 1989, îngrijite de Paula Diaconu Bălan) urma să includă un indice de sate, un registru de informatori, indicele temelor lirice (un fel de „tipologie folklorică locală”), un registru geo-etno-istoric (pentru sistematizarea conținutului „textelor-convorbiri”) și bibliografia ariilor de circulație folklorică a materialului cules pe teren (*ibidem*, 17-19).

Trecând în revistă, chiar și sumar, problemele și soluțiile de interpretare a materialului pe care le ridică o monografie folkloristică, etnografică și filologică precum aceea a lui Ion Diaconu, înțelegem că metoda de „critică textuală” a culturii populare tradiționale, pornind de la fapte actuale de teren transcrise dialectal și reconstituindu-le contextul diacronic prin analiza istorică a variantelor și prin compararea lor, nu a fost încă suficient studiată, probabil și datorită specializării riguroase pe care o impune, cu toate că a dus la rezultate remarcabile, ce depășesc cu mult o simplificare „textualistă” a obiectului.

Monografie și etnografie

Monografiile etnografice mută accentul de pe „faptul de folclor” văzut, în sens lingvistic, ca „fapt de vorbire” și tratat „textual”, pe relația între cadrul natural al unei așezări omenești și „faptele de viață colectivă” pe care acesta le determină și le explică (Chelcea, 2001: 45). Din perspectivă metodologică, „geografia culturii” se revendică tot de la Școala istorico-culturală (v. *supra*), afirmată în spațiul academic german prin lucrările unor geografi și etnologi precum Leo

Frobenius, Friedrich Ratzel sau Bernhard Ankermann, autori ai unor interpretări construite în jurul conceptelor de „morfologie a culturii”, „antropogeografie” sau „regiune culturală”.

Lucrarea lui Teofil Frâncu și George Candrea, *Românii din Munții Apuseni (Moții)*, apărută în 1888, pornește de la o cercetare asupra graiului zonal, dar include informații ce țin de locuire, ocupație, manifestări comunitare, rituri și creații folclorice, așadar tinzând spre abordarea exhaustivă a culturii zonale (Datcu, 2010: 102-103), abordare ce va caracteriza, în secolul XX, monografiile etnografice.

Teoreticienii autohtoni ai metodei etnografice sunt Simion Mehedinți, care și-a susținut în 1898 teza de doctorat despre „Inducția cartografică” la Universitatea din Leipzig, chiar sub îndrumarea lui Fr. Ratzel, precizându-și punctele de vedere asupra relației dintre mediu și cultură îndeosebi în discursul de recepție la Academia Română („Caracterizarea etnografică a unui popor prin munca și uneltele sale”, 6 iunie, 1920, cu adaosul ulterior despre „Creștinismul românesc” [Neagu, 2012: 13, 15]) și George Vâlsan, adept, de asemenea, al perspectivei antropogeografice și argumentând că monografiile trebuie să se refere la „unități de pământ cât mai întregi”, precum mici regiuni care cuprind sate și orașe aflate în relație organică unele cu celelalte (Chelcea, 2001: 45).

Un prim model izbutit al monografiei etnografice locale românești este lucrarea lui V. Păcală din 1915, dedicată comunei Rășinari, din județul Sibiu, în care autorul descoperă că realitatea de „nesfârșită complexitate” la care se referă monografistul poate fi prezentată mai exact dacă sunt introduse aspecte ce țin de locuire sau arta populară, bine descrise și însoțite „de instrucțiuni bune și de reproduceri fidele” (*ibidem*).

Metoda este pusă în practică în mod referențial de Romulus Vuia, discipol al lui G. Vâlsan, în teza lui de doctorat, publicată în 1926 sub titlul *Țara Hațegului și Regiunea Pădurenilor. Studiu antropogeografic și etnografic*. Dintr-un proiect monografic mai vast, pe care dorea să-l realizeze și pentru care a strâns material timp de cincizeci de ani, fără să-l poată publica în totalitate, autorul a finalizat, în cartea citată, o prezentare a comunităților cercetate împărțită în cinci capitole: *Cadrul geografic; Trecutul, colonizări, mișcări de populație; Populația; Ocupația locuitorilor; Așezări și tipuri de case* (Ișfănoni, 2006: 21). Preocuparea lui Romulus Vuia pentru monografiile zonale se datorează unui interes tipologic: el dorește să sistematizeze informațiile de teren și să le grupeze, în principal, după „tipuri” de așezări, de case și de forme de viață economică. Sistemul astfel creat se constituie într-o argumentație etnografică a continuității românilor în Transilvania. În același timp, Vuia este interesat de graiurile locale și de portul popular, pe care-l documentează și vizual, cu desene și fotografii pe care Mihai Pop le consideră de o calitate excepțională (Pop, 1998: 302-303).

Anvergura intelectuală și profesională a lui Nicolae Dunăre⁷ i-a permis să coordoneze monografiile zonale precum cea despre Țara Bârsei, alcătuită din două volume (I, 1972, II, 1974). Iordan Datcu (2006: 350) remarcă, în *Țara Bârsei*, deschiderea „antropogeografică, etnoistorică, etnoculturală, lingvistică și folcloristică” a lucrării, considerând că este „prima monografie etnologică din literatura românească de specialitate, o sinteză a experienței metodologice a școlii monografice sociologice de la București și a școlii etnografice clujene”.

În ansamblu, câștigul teoretic indiscutabil al monografiilor etnografice este dat de sublinierea relațiilor complexe dintre spațiu și comunitatea umană, delimitând un întreg pe care astăzi îl numim „peisaj cultural/etnografic/etnologic”⁸ și-l studiem – printre alte direcții posibile – din perspectiva antropologiei economice și a ecologiei culturale.

Monografii sociologice

„Monografia socială”/ „sociografia”/ „studiul de caz” urmărește, în Europa secolului al XIX-lea (Franța și Germania), dar și în America de Nord, „coborârea” savantului sociolog din turnul lui de fildeș și studierea directă a vieții sociale (în unele aspecte ale ei, cum ar fi gestionarea bugetului de familie, de exemplu), cu scop de a elabora un proiect de optimizare a traiului claselor defavorizate (Gusti, 1965: 121-122).

În spațiul românesc, „monografia sociologică” se constituie ca o aplicare a doctrinei sociale a lui Dimitrie Gusti⁹, doctrină ce vizează cunoașterea realității sociale în ansamblu și „este nouă tocmai prin legăturile strânse cu teoria, prin structura ei sistematică și prin încercarea de a întemeia știința întregă pe cercetarea directă și colectivă a faptelor și pe legătura constantă și din ce în ce

⁷ Licențiat în litere și filosofie și doctor în filosofie al Universității din București, unde i-a avut ca profesori, printre alții, pe D. Gusti și pe S. Mehedinți, obținând al doilea doctorat, în istorie, la Universitatea din Cluj și activând la Cluj ca universitar și cercetător (Datcu, 2006), este cunoscut mai ales ca etnograf și specialist în artă populară, dar formația lui intelectuală și evoluția profesională invită la o reconsiderare a operei din perspectivă etnologică.

⁸ Pentru o discuție aprofundată a termenilor de „peisaj etnografic” (utilizat prima dată la noi de Ion Ghinoiu și Valeriu Butură, în același an, 1978, în două lucrări distincte), „peisaj etnologic” și a altora din aceeași categorie, v. David, 2015.

⁹ Textul fundamental pentru doctrina gustiană este „Sociologia monografică, știință a realității sociale”, publicat în 1934, în volumul *Sociologia militans*, la care se adaugă două conferințe susținute în limba franceză, la Universitatea Sorbona, publicate la Paris în 1937, sub titlul „La Monographie et l'Action monographique en Roumanie. Conférences données à l'Université de Paris” și trei comunicări prezentate la Academia Română. Doctrina profesorului este discutată și dezvoltată în multe studii ale discipolilor lui, mai ales în cele din 1934 ale lui Traian Herseni (*Teoria monografiei sociologice*) și Henri H. Stahl (*Tehnica monografiei sociologice*).

mai întinsă cu ele” (*ibidem*, 121-122). Deși ea a fost pusă în practică în special la sate (începând cu cercetarea din 1924, de la Goicea Mare, realizată cu membrii seminarului de sociologie al Universității din București), fiind o „*metodă explicativă*”, pentru că nu se mulțumește să arate cum este un sat, ci și pentru ce este așa în raport cu condițiile lui fizice, biologice, istorice și psihice și cu structura voinței”, Gusti precizează că „monografia sociologică” se poate aplica oricărei „unități sociale” (cartier urban, regiune sau orice grup uman în interiorul căruia acționează „aceeași voință socială”) (*ibidem*, 149).

Monografia sociologică studiază „unitățile sociale” având în vedere „cadrele socialului” (potențialul mediului în care se dezvoltă unitățile sociale): cosmologic, istoric, biologic și psihologic și „manifestările socialului” (rezultate ale acțiunii unităților evidente în realitatea socială): „constitutive” (economice și spirituale) și „reglatoare”/„funcționale” (juridice și politice).

Cele trei sarcini fundamentale ale monografiei sociologice sunt: aflarea originii unei instituții sociale (prin metodele psihologică și evolutiv-istorică); aflarea cauzelor stării economice, politice, juridice și spirituale a instituțiilor sociale (prin metodele comparativă și statistică); și cunoașterea sintetică a proceselor de dezvoltare, a legității realităților și necesităților sociale (*ibidem*).

Dincolo de obiectivele ei specifice, finalitatea monografiei sociologice este obținerea unui „corp unitar de cunoștințe” ce aveau să alcătuiască o „*știință a națiunii*”, care, fără să fie o disciplină autonomă cum este sociologia, strânge laolaltă, unifică și sistematizează datele științifice privitoare la cea mai de seamă și mai complexă unitate socială, națiunea, punând la dispoziția tuturor, dar mai ales a conducătorilor, materialul necesar pentru orientarea și acțiunea lor etică și politică” (*ibidem*, 153).

Cercetările de teren inițiate de Gusti și desfășurate, în perioada interbelică, în peste șaiszeci de sate românești, durau minimum treizeci de zile și mobilizau echipe de patruzeci-cinzeci până la optzeci-nouăzeci de oameni. Din aceste cercetări au rezultat monografii colective locale, precum acelea ale satelor Nerej, Drăguș și Clopotiva, lucrări teoretice de referință interdisciplinară, o arhivă voluminoasă de materiale de teren ce devine, după 1989, obiectul unei „recuperări continue” și o platformă ideatică efervescentă, care a adunat mari spirite ale epocii într-un dialog cu rezonanță amplă în discursul socio-uman românesc.

Faptul că Gusti a obținut un sprijin puternic pentru proiectul lui sociologic din partea statului român întregit la 1918 a dus la replicarea acțiunilor monografice în rețeaua instituțională națională: astfel, în cadrul Institutului Social Banat-Crișana din Timișoara (primul institut social regional din țară, înființat în 1932), sub coordonarea lui Cornel Grofșorean, se desfășoară campanii de teren orientate spre realizarea unor „monografii centrate pe problemă”, adică urmărind să cerceteze și să înțeleagă doar anumite aspecte actuale ale „realității sociale” din satele Banatului

(depopularea, „desnaționalizarea lentă a elementului românesc de-a lungul Dunării”, situația coloniștilor români din Banat etc.) (Bălan, 2004: 37 *sqq.*).

Unul din postulatele monografismului este acela că o monografie nu poate fi niciodată încheiată, pentru că este imposibil să cuprindă toate aspectele unei culturi complexe și în continuă prefacere, oricât de circumscrisă local ar fi acea cultură. Doctrina socială a lui Gusti oferă un model de cuprindere a realului integral și acțiunea monografică se dorește a fi aplicarea acestui model în practică. Cu toată bogăția rezultatelor Școlii Sociologice de la București, dezideratul ei s-a dovedit utopic, dar, după cum formula retrospectiv Henri H. Stahl, a fost o „frumoasă nebunie culturală”, o „străduință nobilă” pusă în slujba unui „ideal” (Stahl, 1981: 416) și care, privită din perspectivă etnologică, demonstrează că demersul monografic este un catalizator indispensabil pentru interpretarea culturilor vii.

Monografii etnologice

O monografie etnologică ar trebui să pornească de la identificarea unui „fapt social total” din comunitatea studiată, adică a acelui element în care se exprimă „împreună și în același timp toate felurile de instituții: religioase, juridice și morale – atât politice, cât și familiale; economice – și acestea presupun forme aparte ale producției și consumului sau, mai degrabă, ale prestației și distribuției; fără a mai pune la socoteală fenomenele estetice la care ajung aceste acte și fenomenele morfologice pe care le manifestă aceste instituții” (Mauss, *apud* Géraud *et al.*, 2001: 183).

Însă acest lucru nu este deloc simplu, ci seamănă cu munca unui căutător de aur care poate cerne tone de nisip din albia unui râu până găsește un fir din metalul prețios pe care-l caută. „Din suma de condiții și din variabilitatea de forme ce oferă natura pentru unele locuri, avem anumite trăsături principale de observat, fără de care întreaga muncă a monografistului ar fi aproape zadarnică. Prin ceea ce este caracteristic pătrunzi deci în însăși realitatea vieții satului. Aceasta va dovedi de aici încolo un monografist dotat față de unul improvizat” (Chelcea, 2001: 41).

Primul monografist care întreprinde, cu erudiție și vocație, operația de decantare ce-i permite să explice ramificațiile unei culturi informale pornind de la un element caracteristic al acesteia este Ion I. Ioniță. Cultura studiată este cea a Țării Oltului, iar „faptul social total” identificat este „ceremonia agrară a cununii”. Cartea lui Ion I. Ioniță, *Dealul Mohului. Ceremonia agrară a cununii în Țara Oltului*, publicată în 1943, se bazează pe teza de doctorat susținută în 1940, sub îndrumarea lui D. Gusti. Licențiat în filosofie, drept și pedagogie, foarte bun cunoscător al curentelor de idei din etnologia și antropologia culturală a epocii lui, admirator al lui Lucien Lévy-Bruhl și Marcel Mauss și participant la campaniile monografice ale Școlii sociologice de la București (la Drăguș, Runcu și Cornova), autor al capitoului despre „Manifestările spirituale în

cercetarea sociologiei” din *Îndreptarul metodologic al monografiilor sociologice* coordonat de D. Gusti (Mohanu, 1996), Ion I. Ionică își asumă până la capăt exercițiul monografic și, dintre toți colegii lui de generație și de idei, este singurul capabil să găsească un fir conducător ce-i va permite să transforme materialul voluminos adunat pe teren într-o scriitură coerentă și să demonstreze cum poate fi înțeleasă unitatea în diversitate și în mișcare a culturii informale exprimate într-o arie omogenă.

În prezența intuiției „faptului social total” [ritul de seceriș], monografia lui Ion I. Ionică se dezvoltă gradual, arătând cum interpretarea variațiilor locale într-un spațiu delimitat istoric, geografic și etnografic – Țara Oltului – poate explica raportul dintre parte și întreg în cultura populară tradițională situată în spațiu și în timp.

În privința poziției sale teoretice, autorul mărturisește, încă de la început, că s-a lăsat „îndrumat” de „necesități pe care le aduce natura însăși a faptelor de cercetat” și „pornind de la realitatea vie și concretă, care este aceea a satului” și-a dat seama că „o instituție socială (bunăoară claca la judele feciorilor), o credință (aceea în strigoii de bucate), un obiect ritual (cununa de grâu) și alte asemenea fapte nu stau închise în unitatea de viață concretă a unui singur sat” (Ionică, 1996: 7). În același timp, „faptul social” trebuie înțeles „în lărgimea lui”, în fiecare dintre variantele lui locale, pentru a-i putea fi explicată funcționalitatea: „Ființa întreagă a faptului social nu poate fi exprimată printr-una din formele sale particulare și nici prin schema comună tuturor acestora, ci numai prin această schemă *plus* ansamblul variațiilor sale teritoriale, considerate ca limite posibile pentru înfățișările faptului” (*ibidem*, 8). Mai departe, Ion I. Ionică formulează explicit ideea de tipologie a faptului social, idee ce fusese aplicată textului folcloric în monografiile filologice, dar pe care el o ia din filosofia lui Werner Bergfold, pe care-l citează. După stabilirea limitelor terenului („țara”, ca „unitate regională [caracteristică] a vieții românești” [*ibidem*, 11]), cercetătorul își stabilește perspectiva de interpretare: „Faptele trebuiesc văzute atât în unitatea lor originară de viață, ce rămâne să fie reconstituită din urmele fragmentare, cât și reasezate în societatea actuală și fixat locul ce-l ocupă în ea, ca rezultat al unui proces continuu de adaptare funcțională. Cele două aspecte sunt deopotrivă reale, iar considerarea lor deopotrivă necesară” (*ibidem*, 13). În continuare, el precizează că interpretarea va ține seamă, concomitent, de „logica internă” și de „cercul de viață socială” al faptelor, explicându-le în serie tipologică și în cadrul „unității sociale” unde se manifestă: „Cercetarea tipului este mai mult analitică și tehnică, aceea a unității: sintetică și vitală. (...) Cele două cercetări se întregesc și se presupun una pe alta” (*ibidem*, 21).

Structura monografiei urmează îndeaproape ipoteza de cercetare, urmărind ca, pe baza descrierii etnografice riguroase, să desprindă semnificațiile și funcțiile faptelor studiate, să le sistematizeze și să le explice variațiile și să le interpreteze ca parte a culturii prezentului, dar și ca parte a unei tradiții culturale moștenite pe cale orală. I. I. Ionică face, așadar, o cercetare de tip

calitativ, în care combină funcționalismul cu antropogeografia, cu metoda gustiană și cu tipologia culturii și îl interesează, ca pe C. Lévi-Strauss, „incintele mentale” unde se naște faptul de cultură, respectiv, „semnificațiile” care se vor traduce, pe teren, imperfect, în „funcții”, dar nu se vor dizolva niciodată definitiv în tumultul vieții sociale, ci își vor păstra și o valoare antropologică intrinsecă, de simbolizare a raporturilor (cognitive, afective, expresive) între om și lume. În același timp, el are o reală vocație etnologică, știe să „observe” și să „scrie” terenul, utilizând și adaptând uneltele teoriei pentru a crea un model explicativ al culturii „neexplicitate”. Metoda lui va fi aplicată și de Traian Herseni, în studiul lui despre „paleoetnografia cetelor de feciori din Țara Oltului”, dar fără a atinge aceleași rezultate excepționale, poate și pentru că „faptul social total” cercetat de Herseni este mai complex și mai dificil de „etnografiat” în toate nuanțele lui.

Dintre monografiile etnologice recente, un bun exemplu este *Cartea Cutului: monografia unui sat transilvan*, realizată de Ilie Moise (2014). Autorul, originar din satul Cut (județul Alba), se află într-o poziție privilegiată pentru a realiza monografia acestei vechi vetre de locuire românească, cu prima atestare documentară în anul 1291: el este, deopotrivă, un fiu al satului care a rămas permanent conectat la realitățile din comunitatea natală, contribuind activ la cunoașterea și promovarea patrimoniului cultural al acesteia și un etnolog universitar de formație filologică, editor al prestigioasei publicații *Studii și comunicări de etnologie* (ajunsă, în 2018, la volumul XXXII) și autor al unor opere etnologice de referință pentru mediul profesional național. Cunoașterea aprofundată a localității Cut se datorează, așadar, în primul rând, traiului în sat, în anii de formare a deprinderilor fundamentale și în al doilea rând, distanțării, prin enculturație, de *ethosul* familiar, exercițiu obligatoriu pentru a da scriiturii claritatea și concizia necesare demersului monografic. Adăugând la acestea experiența cărturărească și talentul de a așeza în pagină fapte de cultură născute în oralitate, precum și perseverența de a sublima, în ediția cea mai recentă a monografiei Cutului, o serie de variante anterioare (una dintre acestea, din 1990, fiind intitulată, semnificativ, *Cutul – eșantion de cultură și civilizație tradițională românească*), înțelegem de ce volumul din 2014 constituie un model al genului, prin știința de a integra o cercetare proprie de teren într-un context istoric și cultural complex, prin acordarea unui loc firesc și unei dimensiuni potrivite fiecărui eșantion de „viață folclorică” studiat, prin ilustrarea adecvată cu martori vizuali și nu în ultimul rând, prin armonizarea notei subiective cu viziunea științifică asupra subiectului. Propunându-și să traseze „coordonatele dezvoltării” localității Cut „de la prima atestare documentară” până în anul publicării volumului, Ilie Moise compune o monografie din trei capitole echilibrate, unul care se referă la „Cadrul geografic, istoric și cultural” (cuprinzând date despre așezarea geografică, istoricul și denumirea localității, „tipul și caracterul” populației, biserică și alte instituții de învățământ și cultură, precum și despre „aspecte ale graiului local”), al doilea ce prezintă „Ocupațiile tradiționale” locale (agricultura, creșterea animalelor, viticultura,

meșteșugurile la care se asociază „unități și instrumente de măsură”, industria casnică textilă și alimentația tradițională) și al treilea, cel mai amplu, intitulat „Etnografie și folclor” (unde sunt sintetizate informații despre „gospodăria tradițională”, „casa de locuit”, „portul popular”, „ornamentația”, „datini și obiceiuri calendaristice”, „jocul duminical, claca și șezătoarea”, „obiceiuri legate de momente din viața omului” și „literatura populară”, respectiv, „poezia obiceiurilor”, „descântecul”/„poezia magică”, „lirica populară”, „cântecul și jocul de copii” și „alte genuri și specii”). Volumul se încheie cu „Câteva concluzii”, un „Indice de informatori”, un „Glosar dialectal”, „Lista ilustrațiilor” și o „Bibliografie selectivă” (Moise, 2014). Lipsesc, din capitolul al treilea, doar datele ce țin de competența etnomuzicologului și a etnocoreologului, dar, așa cum am menționat deja, o monografie nu trebuie să fie exhaustivă, ci sintetică și integratoare, așa cum este cea la care ne referim și pe care o considerăm o monografie etnologică modernă, ce ne oferă toate elementele (inclusiv aparatul critic) necesare pentru a interpreta cultura populară tradițională românească din perspectiva relației dinamice între local și regional și între tradiție și inovație (diversitate și unitate, variantă și tip etc.).

În concluzie, putem afirma că monografia etnologică nu constituie doar un catalog de date despre comunitatea/comunitățile dintr-un sat/ un oraș/ o zonă/ o regiune sau un instrument de lucru necesar unei (noi) descinderi în teren, ci reprezintă, în primul rând, o interpretare a culturii informale circumscrise spațial și cercetate calitativ, un model de problematizare a documentului etnologic (obținut în urma textualizării și contextualizării informațiilor de teren) prin raportare la conceptele și teoriile actuale ale domeniului, o re-creare a unei lumi din perspectiva unei viziuni integratoare asumate științific și exprimate sintetic.

BIBLIOGRAFIE

- Bălan, Carmen Cornelia, 2004, *Monografia centrată pe problemă*, București: Tritonic.
- Bălan, Sergiu, 2011, *Ethnographic Method in Anthropological Research*, <http://cogito.ucdc.ro/dec2011/en/ethnographicmethodinanthropologicalresearchsergiubalan6.pdf> (accesat la 11 iulie 2018).
- Bârlea, Ovidiu, 1974, *Istoria folcloristicii românești*, București: Editura Enciclopedică Română.
- Biehl, João și Ramah McKay, 2012, “Ethnography as Political Critique”, în *Anthropological Quarterly*, vol. 85, no. 4, pp. 1209-1228.
- Boas, Franz, 1920, “The Methods of Ethnology”, în *American Anthropologist*, New Series, vol. 22, October-December, 1920, no. 4, pp. 311-321.

- Chelcea, Ion, 2001, „Literatura monografică a satelor noastre și problemele în legătură cu studiul satului românesc. Momente principale” [1934], în *Etnografie și sociologie*, Ediție îngrijită de Septimiu Chelcea, București: Editura Universității din București, pp. 37-51.
- Cocchiara, Giuseppe, 2004, *Istoria folcloristicii europene. Europa în căutare de sine*, București: Saeculum I. O., traducere de Michaela Șchiopu.
- Constantin, Marin, 2013, *Monografia satului transilvănean Tilișca: monografism și holism în antropologia culturală a unei comunități pastorale românești*, București: Editura Etnologică.
- Datcu, Iordan, 2006, *Dicționarul etnologilor români. Autori. Publicații periodice. Instituții. Mari colecții. Bibliografii. Cronologie*, ediția a III-a, revăzută și mult adăugită, București: Saeculum I. O.
- Datcu, Iordan, 2010, „O monografie centenară” [1988], în *Miscellanea Ethnologica*, București: Saeculum I. O., pp. 101-103.
- David, Lucian, 2015, *Peisajele etnografice din România*, București: Editura Etnologică.
- Diaconu, Ion, 1969, *Ținutul Vrancei. Etnografie-Folklor-Dialectologie*, vol. I, București: Editura pentru Literatură.
- Evans-Pritchard, E. E., 1940, *The Nuer. A Description of the Modes of Livelihood and Political Institutions of a Nilotic People*, Oxford: Clarendon Press.
- Géraud, Marie-Odile, Olivier Leservoisier și Richard Pottier, 2001, *Noțiunile-cheie ale etnologiei. Analize și texte*, Iași: Polirom, traducere de Dana Ligia Ilin.
- Gusti, Dimitrie, 1965, *Pagini alese*, București: Editura Științifică.
- Ionică, Ion I., 1996, *Dealul Mohului. Ceremonia agrară a cununii în Țara Oltului*, Ediție îngrijită, studiu introductiv, bibliografia scrierilor autorului și indici de Constantin Mohanu, București: Minerva.
- Ișfănoni, Rusalin, 2006, *Pădurenii Hunedoarei*, București: MIRABILIS.
- Lascu, N., 1958a, „Viața și opera lui Tacitus”, în Cornelius P. Tacitus, *Opere I. Dialogul despre oratori. Despre viața și caracterul lui I. Agricola. Despre originea și țara germanilor*, București: Editura Științifică, pp. VII-XXVI, traducere de H. Mihăescu (*Dialogul despre oratori*), N. I. Niculiță (*Despre viața și caracterul lui I. Agricola*), Teodor A. Naum (*Despre originea și țara germanilor*).
- Lascu, N., 1958b, „Prefață”, în Cornelius P. Tacitus, *Opere I. Dialogul despre oratori. Despre viața și caracterul lui I. Agricola. Despre originea și țara germanilor*, București: Editura Științifică, pp. 93-102, traducere de H. Mihăescu (*Dialogul despre oratori*), N. I. Niculiță (*Despre viața și caracterul lui I. Agricola*), Teodor A. Naum (*Despre originea și țara germanilor*).

- Mohanu, Constantin, 1996, „Studiu introductiv”, în Ion I. Ionică, *Dealul Mohului. Ceremonia agrară a cununii în Țara Oltului*, București: Editura Minerva, pp. V-XVIII.
- Moise, Ilie, 2014, *Cartea Cutului: monografia unui sat transilvan*, Alba Iulia: ALTIP.
- Neagu, Costică, 2012, „Simion Mehedinți – spirit enciclopedic”, în *Geograful* [Revista Asociației Profesionale a Geografilor din România], anul IV, nr. 1-4, pp. 9-29.
- Pop, Mihai, 1998, „Romulus Vuia – etnograf”, în Mihai Pop, *Folclor românesc I. Teorie și metodă*, Ediție îngrijită de Nicolae Constantinescu și Alexandru Dobre, București: „Grai și Suflet – Cultura Națională”, pp. 284-305.
- Redfield, Robert, 1960, *The Little Community. Viewpoints for the Study of a Human Whole*, Chicago: The University of Chicago Press.
- Stahl, Henri H., 1981, *Amintiri și gânduri din vechea școală a „monografiilor sociologice”*, București: Minerva.
- Tedlock, Barbara, 1991, “From Participant Observation to the Observation of Participation: The Emergence of Narrative Ethnography”, în *Journal of Anthropological Research*, vol. 47, no. 1 (Spring 1991), pp. 69-94 ([URL: http://www.jstor.org/stable/3630581](http://www.jstor.org/stable/3630581)).
- Turner, Victor, 1967, *The Forest of Symbols. Aspects of Ndembu Ritual*, Ithaca and London: Cornell University Press.
- Vega, Garcilaso de la, „El Inca”, 1974, în *Regeștile cronici ale incașilor*, traducere, prefață și note de Oana Busuioceanu, București: Univers.

*Leonard-Mihail Rădulescu**

radulescu.leonard@yahoo.com

Orașul Băicoi. Reflexii monografice

Argument și metodologie

Vă veți întreba poate, de ce am ales să scriu acest text? Răspunsul este simplu, „Istoria începe în Sumer” (Samuel Noah Kramer). Plecând de la această afirmație, putem conchide extrapolând că lumea începe de lângă noi, adică din locul unde ne-am născut. Considerând că lucruri despre locul meu de baștină s-au scris în secolul trecut și puțini mai sunt dintre aceia care mai au cunoaștere despre ce s-a întâmplat pe vremuri, am hotărât să caut „oameni vechi”, să adun „spuse”, și să înjghebez o schiță monografică a ținutului, inspirându-mă totuși și din ceea ce au scris înaintași mei. Pe lângă volumele și textele menționate în bibliografie, de folos mi-au fost și *Așezări Prahovene. Repere istorice*, scrisă de Ion R. Dedu (Editura Ploiești Mileniul III, 2007), respectiv *Județele Patriei. Județul Prahova*, de Gh. Niculescu și I. Velcea (Editura Academiei Republicii Socialiste România, 1973).

Autohtonii în vârstă, selectați din mediul familial și al prietenilor de familie, reprezintă, așadar, o sursă de informație paralelă celei livrești. Astfel, am consultat douăzeci și șase de persoane cu vârste cuprinse între 40 și 89 de ani, prelevându-mă de anchetă prin tehnica interviului de cercetare nestructurat. Am încercat să-mi orientez interlocutorul către furnizarea de informații cât mai clare printr-o discuție cu aparență de liberă convorbire. Referirea la cei intervievați urmează schema „prenume/nume [vârstă]”. Considerându-mi interlocutorii ca surse veritabile de informație alături de autorii publicațiilor consultate, studiul dobândește o evidentă patină antropologică.

* Elev în clasa a XII-a A a Liceului Tehnologic „Constantin Cantacuzino”, Băicoi, jud. Prahova, la momentul predării textului către revistă (februarie, 2019).

Oiconimie

De unde vine numele de „Băicoi”? Majoritatea persoanelor care au auzit de numele acestui oraș, Băicoi, probabil au gustat și bancurile pe seama numelui. Totuși, acest oiconim are o însemnătate istorică foarte importantă. Din punct de vedere etimologic, numele este format din două cuvinte: *bai* (de la „Baiu”), respectiv *köy* („sat”, în limba turcă și cumană), lucru care ne duce cu gândul spre legenda ciobanului Baiu, care ar fi coborât din munții Baiului, fiind probabil și primul locuitor al zonei. Deci *bai-köy*, „satul lui Baiu” (Mihai, 2016: 2). Alte variante indică faptul că numele ar deriva din slavul *coii*, care înseamnă „populație veche”, și *băiești*, cuvânt ce se referă la exploatarea de păcură din zonă, iar „Băicoi” s-ar forma astfel din *coiii-băiești*, care s-ar înțelege ca „Vechi exploratori de păcură” (ibidem).

Astăzi, Băicoiul este al treilea oraș ca importanță din județul Prahova. Cea mai veche așezare de pe aceste meleaguri datează din secolul al IV-lea î. Hr., fapt dovedit de săpăturile arheologice de pe dealul Țintei, care au scos la iveală un tezaur de monede dacice și tetradrahme (Petre Cazan [85 de ani]; „Băicoi” / *Wikipedia*).

Orașul însumează mai multe cartiere, anume Liliești, Țintea, Dâmbu, Schelă, Cotoiu și Tufeni. Fiecare dintre cele menționate are o istorie proprie. De pildă Țintea, o fostă comună, fiind zona precursoră Băicoiului, avea administrația separată de restul. Aici, primele așezări umane se crede c-ar fi fost întemeiate pe vremea lui Vlad Țepeș, undeva pe la 1470. Numele, spun legendele locale, vine de la bastonul unui țăran, moș Gheorghe: „Moș sfântos cu zeghime de dimie, cu ițari, cămeșe cu râuri pe poale, opinci și fluier la cingătoare. Purta și vara căciulă, sprijinindu-și bătrânețele într-un baston, făcut de el, din frasin pe care-l ținutise peste tot cu «ținte» cu floare rotundă de alamă, ce străluceau puternic în lumina soarelui” (Popescu, 1945: 9-10). După cum se înțelege, denumirea ar proveni de la toiagul acestui păstor, gătit cu ținte, lumea satului botezându-l pe moș Gheorghe „Ținteanul”, de aici denumirea de Țintea. Tot în această zonă sunt menționate primele exploatare petroliere din Muntenia. Începând din secolul al XVI-lea, se întâlnesc mențiuni privitoare la exploatarea de păcură din județul Prahova. Cea dintâi, din 22 noiembrie 1517, atestă, printre punctele de hotar ale satului Secăreni – veche așezare situată pe actualul teritoriu al cartierului Țintea –, locul numit „la Păcuri”, poziția exactă fiind necunoscută („Neagoe Basarab voievod întărește...”, 1972: 321-322).

După Țintea, urmează Liliești, cândva un cătun ce era component al comunei Țintea menționată mai devreme. Azi este un centru civic foarte important, ce tinde să devină centrul orașului. Numele se pare că și de această dată este învăluit de legende locale. Pe la începutul secolului al XX-lea, Stoica Antonescu (n. 1873), comerciant și primar în perioada 1908-1911, relatează că toponimul „Liliești” provine de la multitudinea de lilieci ce zbură noaptea pe deasupra

cimitirului și bisericii din sat (Popescu, 1945: 10-11). Un alt localnic, Gheorghe Butaru, relatează cândva că-n apropierea școlii satului se afla o pădure de *liliaci*, și de aici ar fi apărut „Liliești” (*ibidem*, 11). Monografiile mai amintesc de toponimul „Gruiu”, o denumire utilizată de bătrâni, păstrându-se și o poezie (origine necunoscută) culeasă de Stoica Antonescu undeva pe la finele secolului al XIX-lea (*ibidem*). În zilele noastre, mai este cunoscută doar unui număr foarte de mic de oameni, aceștia având vârste cuprinse între optzeci și optzeci și cinci de ani:

*Drag mi-a fost calea pe Gruiu
Floare de gutuiiu,
Și n-am cu cine să mâiu
Floare de gutuiiu.
Că, cu cine-am petrecut
Floare de gutuiiu,
S-a făcut negru pământ
Floare de gutuiiu.*

Un lucru este cert privind cuvântul „grui”, faptul că are origine latină (lat. *grumus*, „colină”) și înseamnă coastă de deal / deal mic. De asemenea, cunoaștem că Liliieștiul este poziționat pe un deal, mai sus decât restul orașului.

Pentru celelalte cartiere există și de această dată explicații privind originea numelor. Așadar, „Dâmbu” este provenit de la pârâul cu același nume ce scaldă zona și de la dâmbul pe care stă cartierul. Apoi avem „Tufeni”, de la multitudinea tufelor de stejar de odinioară. Și, în cele din urmă, „Cotoiu” derivat de la *Cotu’ Oii*, locul unde se presupune că ar fi coborât de la munte întâiul locuitor al Băicoiului, ciobanul Baiu (Baicu, în alte surse). Altă explicație pentru această denumire stă în curba pe care o face pârâul Dâmbu în vecinătatea locului (Giucă, 1997: 2).

Evoluția istorică

O primă mențiune a Băicoiului se face încă de pe vremea lui Mihai Viteazul, mai exact în anul 1597, când domnitorul făcuse schimb de pământuri cu Manole Logofăt. Astfel, moșia Ploieștiului este dată de logofăt în schimbul moșiei Băicoiului. Acest fapt este susținut de un hrisov din 26 iunie 1615, semnat de Radu Șerban Voievod, documentele de pe vremea lui Mihai Viteazul pierzându-se. Însă numele de Băicoi a fost utilizat oficial abia de pe la 1643, denumirea apărând în două sute treisprezece documente din perioada 1643-1860. Din punct de vedere

demografic, satul Băicoi era primul din județ. În anul 1838, sunt consemnate 580 de gospodării, în care locuiau 2342 persoane, populația Băicoiului depășind de două ori pe cea a târgului Câmpina. În anul 1864, așezarea este declarată comună rurală, populația fiind împroprietărită tot atunci. Existau 623 de familii clăcașe, un număr record pentru acele vremuri, însă pământul nu a fost suficient pentru toți țăranii. Sunt inventariați 281 de fruntași, 86 mijlocași și 256 pălmași. Din 1892, comuna se compune din Băicoi, Cotoiu, Găgeni și Tufeni, iar în 1904 devine reședință de plasă (Găgeni va deveni cătun și se va dezlipi de Băicoi) (Giucă, 1997: 30-31).

„Și au făcut așezământ cu Mihai voievod de au schimbat o moșie care au dat-o ei la Ploești, a șasea parte, și au dat lor Mihai Vodă această jumătate de sat ce am zis mai sus, de la Băicoi, ce au fost cumpărat Mihai Voievod de la oamenii cei slobozi din sat, moșie pentru moșie” (Sevastos, 1937: 825).

Din anul 1864, începe la Țintea exploatarea petrolului prin sonde, până atunci extracția făcându-se cu ajutorul hecnei. Se foloseau ghionoaie, târnăcoape și lopeți, iar pământul se scotea cu hârdăul tras de lanț ori sârmă. Totuși, în 1884, datorită abundenței petrolului, Nae Coconeasa va deschide la Băicoi o fabrică de gaz ce producea anual 800 hl petrol, 600 hl benzină etc. În 1889, cu ajutorul capitalului olandez, se înființează societatea Aurora, care va construi o rafinărie la Băicoi. La 21 august 1909, la Țintea vor lua foc două sonde ale Societății Româno-Belgiene de Petrol, incident soldat cu doi morți. În 1920, ia ființă societatea Câmpurile Petrolifere Băicoi, cu capital româno-american (Petre Cazan [85 ani]; Apostol, 2004: 25-27).

Pentru Băicoi, secolul al XX-lea debutează cu foarte multe dezvoltări pe plan economic. Între 1899 și 1901 apare rafinăria Aurora, dezvoltându-se în paralel și organizații ale petroliștilor. În 1907, nici în zona Băicoi nu întârzie să apară frământări sociale. Pentru luna martie a acelui an (10-14), băicoienii cer arendarea sau vânzarea moșiei lui Gheorghe Grigore Cantacuzino. La 5 aprilie 1913, sondorii din Țintea vor declara grevă generală și nu-și vor relua munca până cererile nu le-au fost satisfăcute – sporirea salariului zilnic cu 50 de bani, duminicile și sărbătorile legale să se plătească dublu, participanții la grevă să nu fie agresați sau sancționați (Giucă, 1997: 40).

Participarea la războaie

După doi ani de neutralitate, în urma Consiliului de Coroană din 14/27 august 1916 s-a decis ca România să participe la Primul Război Mondial de partea Antantei, având ca obiectiv eliberarea Ardealului. Băicoienii vor răspunde la chemarea armelor, la sfârșitul războiului numărându-se 194 de ostași băicoieni căzuți. Majoritatea au fost încartiruiți în regimentele 7 Prahova, 19 Obuziere și regimentele 27 și 13 Vânători de munte, fiind trimiși să lupte în

Moldova. În timpul războiului, la 20 mai 1916, Schela a fost bombardată de germani, iar zona Cotoiu a fost inundată cu petrol, formându-se mlaștina de lângă fostele hale (*ibidem*).



După Primul Război Mondial, Băicoiul a trecut prin mai multe faze de dezvoltare. La finele ocupației germane, care a adus cu ea modernizarea câtorva instalații petroliere, conducerea de atunci a hotărât să modernizeze absolut toate instalațiile existente. Tot după război, au reînceput manifestările revoluționare ale muncitorilor petroliști, deoarece aceștia erau supraexploatați. În anii 1919, 1920, 1929, 1933, 1938 și 1944 au loc greve ale muncitorilor. Un alt factor ce a dus la apariția acestor revolte (în afară de exploatarea petroliștilor) a fost reforma din 1921, care nu a rezolvat problema țăranimii, ce trebuia să-și cumpere pământ deoarece statul nu a putut să ofere pentru toți o parte egală. Producția de petrol va atinge cote record deoarece cinci societăți cu capital străin acaparaseră terenurile cu zăcăminte petrolifere, transportându-se pe zi spre Ploiești în jur de 120-125 de vagoane-cisternă (Popescu, 1945: 18-19; Apostol, 2004: 25).

Începând cu anul 1941, băicoienii sunt trimiși din nou pe front. La Băicoi este construită cu ajutorul aliaților germani o baterie anti-aeriană, aici fiind foarte multe sonde și rezervoare petroliere. Tranșeele se întindeau pe toata raza orașului, pe izlaz (Livede) și în apropierea drumurilor principale (Elena Rădulescu [59 ani]; Popescu, 1945: 110-113; Giucă, 1997: 41-45). În ceea ce privește numărul soldaților trimiși pe front, Băicoiul însumează în arhivele orașului 340 de veterani. Amintim pe sublocotenent Dumitriu V. Anton (secretarul particular al lui

Nicolae Iorga, mort în 1942, la Feodosia), sublocotenent Ștefan Silivestru (mort la Bistrița Moravia, 1945), sublocotenent Alexandru V. Stănescu (mort în august 1941, în Transnistria) (Popescu, 1945: 110-113, Giucă 1997: 43-44). Mulți însă au murit și în lagărele sovietice în timpul Operațiunii Barbarossa, chiar și după 23 august 1944 (România iese din Axă și se înscrie în război ca țară beligerantă de partea Aliaților). La Cotul Donului, soldatul Constantin Crican a fost rănit, iar fratele său, Ion, a rămas încercuit la Stalingrad. Constantin Crican a murit în 1986 nemaștiind nimic despre fratele său. Amintim pe Gheorghe Vasile care și-a petrecut tinerețile în gulagurile Stalingrad, Calaci și Vladivostok, eliberat fiind în 1953 (*ibidem*).

Printre cei ce au murit din Băicoi se mai numără și pilotul as al Aviației Române locotenent aviator Gheorghe Gellu Mociorniță, a cărui poveste o voi expune pe scurt (după relatarea lui Virgil Potârcă [82 ani]). Două avioane românești IAR-80 au atacat o coloană germană în retragere în apropierea localității Zvolen din Cehoslovacia. După primul atac, câteva mijloace auto au fost incendiate. Avioanele românești au revenit și au deschis din nou focul. Unul dintre ele, pilotat de locotenentul Gheorghe Mociorniță, a fost lovit de antiaeriana inamică și s-a prăbușit în flăcări. Astfel, la numai 26 de ani, a devenit unul dintre eroii Aviației Militare române. Când trupele noastre terestre au ajuns cu frontul și pe acest aliniament, au aflat de la localnici că rămășițele aviatorului român au fost adunate cu evlavie și depuse la cimitirul eroilor români din acest colț liniștit al Moraviei. Locotenent-aviatorul Gheorghe Mociorniță a doborât doar trei avioane, dar sistemul românesc de punctaj i-a conferit nouă victorii, atingând astfel nivelul de ași. Notabil este faptul că cele nouă victorii au fost obținute doar în douăzeci și nouă de misiuni. În memoria sa, fosta stradă Democrației din Băicoi îi poartă numele.



Perioada postbelică

În cadrul reformei agrare din 1945, băicoienilor li se va da pământ, precum și celor care au luptat pe front. Începând cu 1948, România devine republică populară, astfel că sindicatele se reorganizează și își stabilesc sediul la Crican, mai târziu la Sovrom Liliești. În Liliești, Zaicu Stănilă construiește o moară, urmând ca la 11 iunie 1948 să aibă loc naționalizarea tuturor mijloacelor de producție. Târgul comunal va funcționa în continuare. În aceeași zi cu naționalizarea, Băicoiul va deveni oraș cu o singură unitate industrială de stat, Muntenia, care își va schimba numele în Sovrom Petrol. În 1955, apare spitalul Petrolul, și doi ani mai târziu se înființează un liceu seral, care din 1960 va avea o normă întreagă (actualul Liceu Tehnologic „Constantin Cantacuzino”). Pe plan economic, regimul comunist introduce colectivizarea după modelul colhozurilor. Astfel, apar în 1962 Cooperativa Agricolă de Producție (C.A.P.) Țintea și Întreprinderea Agricolă de Stat (I.A.S.) Băicoi. Pentru perioada cEAUȘISTĂ (1965-1989), la Băicoi apar întreprinderile industriale Fabrica de Scule Hidraulice (F.S.H.) și Întreprinderea de Utilaje pentru Preclucrarea Cauciucului (I.U.P.C.) (1978). Se construiește școala de la Liliești în 1980, iar casa de cultură este reabilitată (Costeluța Jiglău [59 ani]; Petre Cazan [85 ani]; Giucă, 1997: 41-45).

Alte aspecte ale vieții economice

De-a lungul istoriei, Băicoiul a trecut prin mai multe transformări ce au afectat și desfășurarea activităților locale. De la cele mai simple ocupații de agricultori și apicultori, oamenii de aici au devenit pe parcurs comercianți, întreprinzători, doctori sau avocați. Acest lucru se datorează urbanizării treptate.

Între secolul al XIV-lea și a doua jumătate a secolului al XX-lea, pe aici treceau drumul sării și al vinului, drept dovezi ale acestor drumuri rămânând câteva indicatoare ruginite pe unele străzi. Încă din perioada fanariotă, la Băicoi se va ține un târg duminical, acest obicei fiind și acum păstrat. Dar adevăratele schimbări încep odată cu finele secolului al XIX-lea, când exploatarea petrolului se intensifică în zonă. Apar finanțatori străini, care conlucrează cu autohtonii, înființând astfel societăți comerciale sau petroliere. Avem Societatea Unirea, întemeiată de olandezul J. Koster la 1909, o societate petrolieră care a activat până în 1923. Au mai existat și alte societăți, precum Colombia, patronată de Elias Lazăr (care a cumpărat-o de la francezi), Societatea Astra Română și, în cele din urmă, Steaua Română. În perioada comunistă, aceste societăți au fost absorbite de sovromuri. După depărtarea de URSS, sovromurile au fost etatizate. Acum niciuna din ele nu mai este în active, însă există Schela-Petrom, fondată pe

fostele baze ale vechilor schele naționale. Au mai existat și întreprinderi înființate de comuniști, precum amintitele F.S.H. și I.U.P.C. (Eugen Cazan [56 ani], George Miclea [62 ani], Popescu, 1945: 26-38).

În afara acestora, locuitorii orașului mai prestau și munca câmpului. Existau de asemenea și crescătorii de viermi de mătase. Principala ocupație a țăranilor era agricultura, secondată de apicultură și cultivarea viței de vie sau creșterea animalelor. În urma naționalizării, au apărut C.A.P.-uri și I.A.S.-uri, fiind dezvoltate în acea perioadă baze zootehnice sau agricole. Apăruseră ferme în sistem intensiv de cultivare a pomilor fructiferi (Elena Rădulescu [59 ani]).

Portul și locuințele

Astăzi, portul vechi al zonei a dispărut, fiind îmbrăcat doar cu ocazia unor evenimente culturale. Țăranul de pe aceste meleaguri purta *cămeși* lungi, uneori până la genunchi. În cazul femeilor, erau întâlnite cu precădere fustele cu multe cute și *găurele de ploaie*. Băiețandrii purtau



de asemenea cămăși lungi și *cioareci* strâmți pe picior. Ca și acum, căciulile se purtau până primăvara în martie-aprilie, datorită vremii schimbătoare. Iarna, majoritatea lumii îmbrăca cojoace clasice sau *zoghii* cu *gătane*. Femeile purtau adesea *bunde* și *scurteci* din blană de vulpe. De încălțat se purtau *iminei* sau ghete cu carâmbul înalt din box sau șevrou. Cei mai înstăriți îmbrăcau haine orășenești (Elena Rădulescu [59 ani]; Elisabeta Cazan [89 ani]).

Acum să vorbim și despre așezăminte. Aceste sunt de două tipuri, case și blocuri. Din multitudinea caselor care erau aici odinioară, numai câteva respectă și azi tiparul muntenesc. Din spusele bunicului (Petre Cazan [85 ani]), cele mai vechi case existente datează din perioada antebelică. Aveau dormitor, o sală mare și o altă cămăruță. Pe afară aveau prispă (pridvor) și de regulă se întindeau pe un singur nivel.

În interior, pe pereți erau scoarțe (macaturi) țesute în casă, ștergare și tablouri de familie. La geamuri erau perdele din pânză de obicei țesută în casă, ce aveau ca terminație colți croșetați cu iglița (sârmă cu cioc). Nu cu foarte mulți ani în urmă, femeile încă mai țesau scoarțe sau preșuri, mai puțin pânză, existând în fiecare gospodărie un război de țesut. Se coseau cu mâna lenjerii, fețe de masă sau trusouri pentru fetele tinere ce urmau să se mărite.

În preajma anilor '70, au apărut și blocurile. Acestea se găsesc în zona Schelă și Liliști („la blocuri”). Sunt blocuri cu trei sau patru etaje, având apartamente cu două sau trei camere, tipice perioadei comuniste în care acestea au fost clădite (Elena Rădulescu [59 ani]; Costeluța Jiglău [59 ani]).

De prin Băicoi adunate...

Descânțece

Bătrânele din zonă, descântau în bărdace (câni mici de pământ), în care se aprindeau bețișoare ce urmau a se arde pentru a se preface în carbuni, la fel ca aceștia urmând să se prefacă și deochiul ce invadase corpul celui căruia i se descânta. Incantația însoțitoare:

*Fugi, Deochi
Dintre Ochi
Din inimă, din cap
Din ficat, din stomac,
Din corpul omului [de obicei al copilului].
Fugi, fugi, fugi,
Peste nouă mări,*

*Peste nouă țări,
Peste nouă păduri,
Peste nouă pustii,
Unde cocoș nu cântă,
Unde câine nu latră,
Unde popă nu toacă!
Să rămână (numele)
Curat și luminat
Ca argintul cel curat! (culeasă integral de la Elisabeta Cazan [89 ani]).*

Se lua cu cele trei degete de la mâna dreaptă, unite ca pentru rugăciune, puțină apă din bărdacă, se umezea fruntea și pieptul persoanei, după care aceasta bea câte puțin de trei ori, restul aruncându-se pe țâțână (balama) (*ibidem*).

Obiceiuri și credințe

Exceptând datinile cunoscute, în registrul local al orașului Băicoi se păstrau sau încă se păstrează din vechime, cu mici variațiuni, câteva obiceiuri:

- De Sfântul Andrei – se aprindea foc și se afumau cu tăciuni și tămâie colțurile gospodăriei spre a fi ferite de spirite rele, animale răufăcătoare.

- De Sfânta Filoftea – copiii se *îmbărbureau*, adică se ungeau în jurul gurii cu un amestec de zahăr și ulei spre a fi feriți de bube rele.

- De Sfântul Spiridon – nu se făceau treburi în gospodărie pentru a nu atrage boli, probleme de familie sau lipsa de belșug.

- De Anul Nou – în această noapte, în pragul orei 24, un bătrân muzicant cânta cu goarna o melodie tristă de înmormântare, pentru ca anul vechi să se ducă cu tot ce a avut rău în el, iar noul an să descindă pe un teritoriu curat și să înceapă bine. Tot în prima noapte din noul an, femeile se strâneau spre a organiza jocuri prevestitoare, pentru a ghici viitorul soț: fetele așază pe o masă fiecare câte o oală de pământ cu gura în jos. În respectivele oale, se ascund fie piepteni, fie bani, fie cărbuni sau fire de lână. Cine găsește banii va avea un bărbat bogat, cine are lâna va avea belșug în casă, iar cine va avea pieptenele sau cărbunii va avea un soț urât și rău. În noaptea următoare ele merg în grădină să numere până la al nouălea par, pe care îl însemnează. Dimineața se duc apoi să vadă cum va fi soțul înalt, drept sau strâmb.

- De Bobotează – fetele care au ajunat (au ținut post) cer preotului busuioc sfințit spre al pune sub pernă ca să-l viseze pe cel iubit.

- De Măcinici – se face focul în curte cu paie sau coceni, spre a alunga spiritele rele; se bate pământul cu măciucile, iar copiii sar peste ele spre a alunga ghinionul.

- La naștere – nu se intră în grădină „că unde calcă arde pământul nouă stânjeni”, simbolizând spurcăciunea; dacă copilul are vreo infirmitate se uită *ciucis*; în cele trei zile de la naștere, se dă lehuzei să bea ȕică fiartă în care s-a pus untdelemn trecut peste un fier ars în foc, spre a-i vindeca rănilor din pânțele.

- La înmormântare – vecinii mortului nu au voie să muncească, mai ales să toarcă deoarece se spune că le amôrțesc mâinile; când răposatul este scos din casă, rudele dau cu spatele în ușă, o închid, spre a-l uita mai repede sau să nu se întoarcă sub chip rău; către cimitir, mortul era însoțit în funcție de cât de potentă financiar era familia și de unul sau mai mulți cântăreți cu trompeta sau goarna care din timp în timp, și mai ales după scurta slujbă ce se ținea la răscruce, mai trâmbețau vestea morții acelei persoane; tot la răscruce se aruncau pe jos bănuți pentru ca trecerea spre lumea de dincolo să fie mai ușoară.

- Când se strângeau norii de furtună, când începea vântul sau ploua cu piatră, se înfigea un topor (bârdiță) sau un cuțit mare în bătătura gospodăriei astfel încât aceasta să fie ferită de urgie.

Ghicitori

*Pe doi pari, o puțină.
Pe puțină, un baston.
Pe baston, o pădure.
(Omul)*

*Pe un vârș de deal,
Două felii de dovleac.
(Urechile)*

*Burduc, hurduc,
De barbă-l duc,
De barbă-l aduc.
(Țapul)*

*Ce este afară și în casă?
(Fereastra)*

Vorbe de duh ale bunicilor

„Nu mi-ar fi fost necaz de mă frigea o ciorbă mai grasă, ci că m-a fript una de urzici.”

„S-a făcut și cucu hoț, nu mai cântă pe la toți.” (Deși toți suntem cetățeni, nu ne bucurăm toți de aceleași privilegii).

„Îmi crapă călcâile de grija lui.”

„Adio și-un praz verde!”

„Ce malagambistă ești, surată!” (se face referire la Sergiu Malagamba, compozitor și dirijor de origine armeană celebru în perioada 1940-1960).

Despre unul care a parvenit peste noapte fără muncă: „Și-a uitat opincile la gară și-acum mai îmbrăcat fiind, se crede și mai deștept.”

Despre unul căruia nu îi scapă nimic în legătură cu vecinii se spunea că „Stă cu dinții rânjiți pe toată lumea și nu-și vede dinții lipsă din gura sa.”

(Culese de la Petre Cazan [85 ani]; Steliana Radu [87 ani]; Ion Refec [67 ani]; Mioara Băicoianu [84 ani]; Vasile Roman [79 ani]; Elisabeta Cazan 89 ani]).

*

Mulțumiri tuturor celor care m-au ajutat și mi-au furnizat fie informații, fie materiale sau vorbe din perioada tinereții lor. Mulțumesc și celor care m-au ajutat să realizez studiul monografic și au avut răbdare să descrie în amănunt lucrurile: Elena Rădulescu (mama), Petre Cazan (bunic), doctor primar Iozefina Stan, Angela Roman, profesor de istorie Mădălin Posea, precum și celorlalte persoane, în număr de douăzeci și unu, care au fost intervievate de subsemnatul. Mulțumesc și domnului profesor Sebastian Ștefănuță pentru ocazia de a-mi publica lucrarea.

BIBLIOGRAFIE

Apostol, Mihai, 2004, *Dicționar istoric al județului Prahova*, Ploiești: Ploiești Mileniul III.

Giucă, Constanța, 1997, *Băicoi 400 (Monografie)*.

Mihai, Dana, 2016, „De unde vine în realitate numele orașului Băicoi”, în *Adevărul* / 16 ianuarie.

Popescu, Gheorghe I., 1945, „Țintea” (*Lucrare monografică cu 80 de figuri în text*), Ploiești: Editura Tipografică de Artă Dumitru Miricescu.

Sevastos, M., 1937, *Monografia orașului Ploiești*, București: Tipografia Cartea Românească.

„Băicoi”, în *Wikipedia*, <https://ro.wikipedia.org/wiki/B%C4%83icoi> (accesat la 5 februarie 2019).

„Neagoe Basarab voievod întărește m-rii jupanului Drăghici din Cricov satul Secăreni cu vad de moară și un loc de metoh [1517 (7026) noiembrie 22, Pitești]”, 1972, în Șerban Ștefănescu și Olimpia Diaconescu (îngrijitori de volum), *Documenta Romaniae Historica. B. Țara Românească, Volumul II (1501-1525)*, București: Editura Academiei Republicii Socialiste România.

Notă:

Fotografii din colecția personală:

1. Militari români pe dealul Țintea – 1916
2. Vedere cu platoul Schelei, societatea Concordia, în perioada antebelică – 1906?
3. Baterie anti-aeriană germană din Divizia I româno-germană, dealul Țintea („la Cruce”) – 1943
4. Platoul petrolier Țintea în perioada interbelică
5. Portul țărănesc din Liliești – 1930?
6. Medicul sublocotenent Al. Rădulescu – 1917

Cristian Mușă

cristian.musa@yahoo.com

Războiul, din spatele frontului

*În memoria persoanelor plecate dintre noi, amintite în această
lucrare: Ion Cîrmici, Lica Diaconu, Maria Mușă, Maria Oprea,
Costache Rusu, Alexandru Savu, Dumitru Zinculescu.*

În comunitățile tradiționale de odinioară, momentele importante din viața fiecărui individ erau marcate prin gesturi și desfășurări rituale sau ceremoniale, însoțite, bineînțeles, de un anumit repertoriu poetic, muzical, coreic. De asemenea, a existat și un repertoriu „laic”, interpretat la întruniri sociale și familiale, în mod spontan, în viața de zi cu zi, nelegat neapărat de un anumit context: cântecul propriu-zis, doina, proverbele și zicătorile etc.

Evenimentele marcante din viața unui individ (de regulă dacă era o persoană însemnată) sau din viața socială a întregii comunități prilejuiau crearea unor specii folclorice anume, bineînțeles, pe structura genurilor cunoscute, având subiecte care au marcat, deopotrivă, atât mediul rural, cât și pe cel urban. Ne referim aici la unele jurnale orale, cântece bătrânești (balade) și anumite variante de povești, povestiri. Dintre acestea amintim creații ale lăutarilor precum: *Focul din Costești*, *Balada lui Corbea*, *Iancu Jianu*, *Pintea* sau povești/povestiri despre ostașii întorși care și-au găsit soțiile recăsătorite etc. Cele două conflagrații mondiale le-au oferit oamenilor din acele vremuri prilejul să creeze un astfel de folclor special, înlocuind, într-o anumită măsură, în interpretare, unele genuri folclorice sau variante mai vechi ale acestora. Experiențele trăite în timpul războiului au căpătat, prin povestire, un statut special, iar prin culegerea și publicarea lor s-a scos la iveală o altă față a istoriei, cea a celor implicați direct, și nu a celor care au privit evenimentele cu spirit critic, științific sau didactic. Acest subiect, *povestirea personală de război*, a intrat în atenția mai multor cercetători din arii de activitate diverse: etnologie, istorie, sociologie, fiecare domeniu punctând diferite situații și contexte.

Cunoaștem, din surse teoretice, că oralitatea este una dintre cele mai importante caracteristici ale folclorului, însă dacă punem în discuție importanța folclorului militar în general, observăm că acesta a reprezentat o cale prin care s-a atestat că și sursele scrise au un rol important

în conservarea și transmiterea culturii populare (Iliescu, Stere și Neamu, 2005: 267-282). În acest sens, lucrările care au avut ca subiect războiul sau viața militară, se împart după cele două forme de transmitere: lucrări bazate pe mărturii orale ale combatanților (Negulescu, 2006; Fruntelată, 2004: 34-107) și documente scrise de aceștia (Florian, 2018: 28-242).

În satele românești, această categorie de povestitori aproape că a dispărut. Există, bineînțeles, amintirile lor, intrate într-un repertoriu al memoriei colective. Este vorba de genuri folclorice care de-a lungul timpului au suferit o refuncționalizare și au fost transmise ca povestiri, altele ca povești sau chiar ca bancuri, snoave sau exprimate ca situații cu iz umoristic de tip anecdotic. Toate acestea, prin poziția *insider-outsider*, pe de o parte, mi-au fost transmise direct de personajele principale prin povestiri și prin interpretarea unor poezii și cântece de război: foști combatanți în cel de-Al Doilea Război Mondial, văduve de război și persoane care în acel timp erau copii; iar pe de altă parte, le-am observat în copilărie (încă sunt vii în comunitate), în cadrul impresionantelor ceremonii organizate în fața troiței eroilor de către întreaga comunitate. Situațiile și contextele amintite m-au îndemnat să fac unele demersuri de culegere, arhivare și interpretare a unor informații pe cât de sensibile și unice, pe atât de rare în societatea contemporană.

Culegerile povestirilor de război întreprinse în Starchiojd, județul Prahova, au fost desfășurate în primul rând din punct de vedere al unor curiozități personale și după aceea din punct de vedere al interesului profesional, de aceea informațiile pe care le redăm nu au neapărat o interpretare științifică, ci se bazează pe înșiruirea unor mărturii ale unor „trăitori” ai războiului. Primele demersuri le-am făcut în timpul studiilor de licență, mai ales după ce l-am cunoscut pe Ion Cîrmici,¹ rămas ultimul veteran de război din Starchiojd, un iscusit povestitor și un foarte bun organizator al informațiilor pe care de fiecare dată mi le furniza. De asemenea, cuvintele rostite pe patul de moarte de bunicul meu, Constantin Mușă, „Mă chinuie Dumnezeu pentru că oi fi omorât oameni” și „Marioară, să-mi dai apă de pomană pentru că pă front am băut apă din copitele cailor”, au deschis o dorință de a culege povestirile de război, considerând că acest folclor special poate să piară odată cu purtătorii lui.²

¹ Ion Cîrmici a fost ultimul veteran de război din comuna Starchiojd, Prahova, un foarte bun povestitor care a reușit să creeze un stil special de transmitere a informațiilor prin împletirea oralității cu scripturalitatea – dezvoltarea pe cale orală a unor idei notate într-un jurnal de front. Acesta a făcut subiectul unui capitol din teza mea de doctorat, *Aspecte ale culturii populare orale și scrise în localitatea Starchiojd din subzona Valea Teleajenului*, susținută pe 7 iulie 2018 la Școala Doctorală a Facultății de Litere din cadrul Universității din București, capitol în care au fost expuse și analizate narațiunile personale de război din punctul de vedere al unui combatant.

² Primele culegeri cu tema războiului au fost materializate în lucrarea de disertație *Războiul trăit și povestit. Studiu de caz: Starchiojd*, susținută în iunie 2013 la Masteratul de Antropologie culturală, Etnologie și Folclor, Facultatea de Litere, Universitatea din București.

În Starchiojd, după trecerea la cele veșnice a lui Ion Cîrmici, ultimul veteran de război din localitate, nu mai găsim povestiri despre război de la o sursă directă (dacă ne gândim la cei care au luptat), ci așa cum am amintit anterior, sunt povestiri ale urmașilor acestora, intrate în circuitul repertorial al întregului grup social, de asemenea, interesante și acestea pentru urmărirea procesului de transmitere a informațiilor peste o generație.

Nu dorim să ne îndreptăm spre prezentarea unor materiale despre cei care au fost în „ploaia de gloanțe” după exprimarea frecventă a lui Ion Cîrmici, ci ne îndreptăm atenția spre cei care au stat în spatele frontului și cei care au rămas în sat, martori care au creat alte imagini ale războiului – cum acesta poate să fie trăit, înțeles și povestit de fiecare categorie participativă în parte.

Ostașii din spatele frontului

În comparație cu „ceilalți” veterani, Costache Rusu și Dumitru Zinculescu (doi ostași din spatele frontului), au făurit niște imagini diferite despre acele timpuri. Poveștile lor nu impresionează neapărat auditoriul, întrucât au avut un statut special, dar din punct de vedere științific mărturiile lor sunt extrem de importante, pentru stabilirea și punctarea viziunii pe care au avut-o mai multe grupuri sociale participative. Aceștia au povestit cu alt curaj, nu au re trăit atât de adânc momentele prin care au trecut. Există și în spatele frontului frica de moarte, dar ostașii aflați acolo s-au simțit protejați și norocoși.

Ocuparea unei funcții importante, ca simplu fiu de țăran, nu era ceva ușor, având în vedere nedreptățile atestate în acele vremuri în acest sens, deoarece era văzută ca o șansă de a rămâne în viață, iar lupta pentru viață era crâncenă. Unul dintre aceia a fost Dumitru Zinculescu, cel care povestea cu bucurie despre funcția de radiotelegrafist pe care a ocupat-o datorită istețimii lui, mulțumind că nu a fost dus spre ținta directă a gloanțelor și că a fost apreciat pentru ceea ce a făcut, atât de români, dar mai ales de nemți:

„Am dat examen și cu români și cu nemți, că ieram atunci aliați cu nemții. Și nemții mi-a dat nota maximă că prindeam 40 de litere pă minut și trebuia să scrii ce litere auzeai. Am luat nota maximă și mi-a propus să fiu radiotelegrafist bord de avion la iei în Germania” (Dumitru Zinculescu).

Amândoi povestitorii își structurează ideile aproximativ identic, punctând la începutul interviului șansa pe care au avut-o în acele vremuri tulburi, făcând de multe ori comparație cu băieții din sat care au fost înrolați:

„Io am avut noroc di n-am mers la luptă cum să zice, pentru că nu ieram militar și nici nu făcusem armata. Am fost luat la Munca Tineretului Român, am făcut instrucție, instrucție militară, pă urmă ne-a dus la muncă în Moldova, și acolo făciam șanțuri contra tancurilor” (Costache Rusu).

Surprinși de evenimentele acelor vremuri majoritatea ostașilor luau decizii rapide, uneori fără o viziune asupra consecințelor. În cazul lui Dumitru Zinculescu, hotărârea de a pleca pe front cu un scop bine stabilit trebuia să fie însoțită de consimțământul părinților. Împotrivirea mamei i-a cotit drumul pe care trebuia să-l urmeze:

„Ca radiotelegrafist trebuia să comunic cu ce mă întâlneam p’acolo ca să știe cei de jos, dar pentru asta trebuia consimțământu’ părinților. Am venit acasă, tata a fost de acord, mama neștiutoare de carte nu știa ce-i ăla avion, nu m-a lăsat” (Dumitru Zinculescu).

Această cotitură, însă, nu l-a scutit de a-și îndeplini funcția pe care o primise și datoria față de țară:

„M-a repartizat la o magazie de aparate tehnice de radio din regiment și a venit o cerere de fugit pă front că avea nevoie acolo. Noi aveam tot felu’ de aparate de radio. În continuare a venit dispozițiunea asta și m-a trimis și pă mine cunoscător să predau toate aparatele alea de radio. Am avut 15 vagoane de fel de fel de aparate și am mers până aproape de Rostov. După ce am predat acolo în Rostov, iera o pădure mare, un parc, și pădurea asta iera numa’ de stejar” (*ibidem*).

Curiozitatea de care toți veteranii au fost cuprinși când au ajuns pe teritoriul unei alte țări l-a împins să vadă împrejurimile orașului rusesc unde ajunsese, moment în care i s-a hotărât soarta. În acel context avea loc înrolarea lui propriu-zisă în război, însărcinat cu una dintre cele mai importante funcții din spatele frontului – informarea prin rețelele de telecomunicații a situației primite de la alte surse:

„(...) mă-ntâlnesc în parcu’ ăla.... așa a fost să fie... mă întâlnesc cu un locotenent care mă cunoștea, «Ia stai, măi Mitică! Nu ești tu Zinculescu?» M-a întrebat cu ce ocazie p’acolo și i-am zis că poimăine plec înapoi. «Măi Mitică, zice, tu de aici nu mai pleci! Io îți promit că rămâi aici cu mine și mă duc să-ți fac acte. Oi muri io, mori și tu, dacă nu mor io, nu mori nici tu!» Ce să fac? Acu’ mi s-a hotărât soarta. M-a oprit acolo. Acolo iera Marele Cartier General, comanda Mareșalului Antonescu. Am fost radiotelegrafist la cele mai mari aparate de radio de front pă care le aveam date de nemți, și io am avut un post de radio care vorbeam cu Armata a patra de acolo de la Marele Cartier General” (*ibidem*).

Aproape toți veteranii de război, atât cei intervievați de noi, cât și alții, nu ocolesc povestirile despre hrană: ce mâncau, cum, unde, cum făceau rost de ea în cazul în care ostașii însărcinați cu această funcție nu ajungeau la timp etc. Toate povestirile despre hrană, la fel ca cele despre igienă sunt, de obicei, niște amintiri destul de triste pentru veterani în general. Însă, ostașii cu statut special pot oferi o altă imagine, „revoluționară” pentru acele vremuri:

„Ca atare, eu din interes de serviciu, din punct de vedere militar, pă front acolo n-am mers zece metri pă jos. Acolo făciam bocancii cu cremă, cea mai bună cremă din România, Gladis, și trebuia să fie bocancii lustruiți din două în două zile (...) Jos la subsol, aveam paturi și nu avea voie să ne deranjeze nimeni” (*ibidem*).

Din punct de vedere al protecției pe care aceștia o aveau, povestirile celor doi veterani par a fi asemănătoare pentru că au fost feriți cât de cât de focul armelor, au fost departe de măcel, însă traiul celui alt veteran se aseamănă foarte mult cu cel al luptătorilor, observabil prin diferența rolurilor lor:

„Ieram cantonați în comuna Goghești și seara ne duciam și dormiam acolo la o femeie ‘ntr-o magazie, și mâncare ne dădea unitatea, mâncare distul di proastă” (Costache Rusu).

În repertoriul veteranilor care s-au aflat în spatele frontului nu întâlnim descrieri ale unor scene precum: contactul cu inamicul, moartea camarazilor, prizonieratul, însă în relatările lor încearcă să scoată în evidență atât momentele în care „au dus-o bine” făcând comparație cu traiul pe care l-au dus ceilalți veterani, dar și evenimentele neplăcute, care, chiar dacă au fost puține dau o altă semnificație titlului de veteran de război. Pentru a fi evidențiate puținele momente ale războiului, Dumitru Zinculescu povestea despre un complot și o răsmeriță neașteptată din partea celor care știau că frontul e departe iar rolul lor e altul, nu acela de a se lupta cu inamicul:

„A făcut iei acolo un revelion și cu nemți și cu ofițeri români, și să adunase și o mulțime di rusoaice, da’ n-a ținut cont că alea mai sunt și hoațe. La ora doispe-unu noaptea a ieșit vreo două afară și a tras rachete și a aruncat alea și a intrat înăuntru. Așa a apărut avioanili rusești. Și de curiozitate, Marele Cartier General nu iera departe de camera unde stăteam io și, am mers toți patru și a-nceput avioan’li rusești să bombardeze acolo, și a dat la țintă unde iera depozitu’ de carburanți și-a luat foc. Și cum ieram afară, am fugit înapoi. Și cum fugiam îmi vinea mantaua în cap și cădeam de suflu’ ăla și mă căutam mereu să văd dacă mai am picioare și m-am dus înapoi unde aveam locu’ de muncă” (Dumitru Zinculescu).

Ordinul primit la 23 august este un alt subiect pe care toți veteranii de război îl deschid:

„Am stat până la 23 august 1944 și când s-a spart frontu’ până seara a venit ofițerii și ne-a spus să plecăm (...) Nu mai mi-aduc aminte pă ce câmp, dar în orice caz nemții făcuse un baraj și dăduse apa Buzăului pă câmp, să treacă pă câmp, și să nu mai poată veni rușii și românii și nu mai puteai trece că iera apa până la gât. Și-acolo ne-am dizbrăcat, ne-am luat bluzili și echipamentu’ în brațe și hai-hai, hai-hai, hai-hai, am mers pân apă, pân apă, pân apă, până am sosit la uscat, și pă 9 septembrie am sosit acasă” (Costache Rusu).

Povestirile oamenilor rămași în sat

Războiul nu a fost numai al celor care au plecat pe câmpurile de luptă, ci a fost și al celor care au rămas în sat, cei care au fost nevoiți să ducă greul casei, să-și crească și să-și educe copiii, să muncească țarina, să-și asigure hrana.

Evenimentele petrecute în sat uneori par mai dezastruoase decât descrierea unui câmp de luptă. Cu voie sau fără voie, copii, bătrâni, femei, au luat parte la tot ce s-a întâmplat în sat în perioada aceea. Suferința lor a început odată cu plecarea celor dragi și s-a continuat până la sfârșitul războiului pentru cei care au avut norocul de a-i mai vedea pe cei pe care i-au crezut morți și pentru mai mult timp pentru cei care au primit vestea decesului lor.

Fiind locuitori ai aceluiași sat, momentele memorate sunt asemănătoare: plecarea pe front a celor dragi, fuga de trupele străine care au venit în sat, prădarea locuințelor de către aceștia, comunicarea cu cei de pe front, înmormântarea simbolică a eroilor, momentul când au auzit că s-a sfârșit războiul etc. Într-o lucrare despre povestirile de război, situația celor rămași acasă, comparativ cu cea a ostașilor, poate fi descrisă astfel:

„Într-un joc al contrastelor, complexitatea celui de-al doilea război mondial se revelează diferit pentru bărbați actanți ai războiului, și pentru femei, un alt fel de «combatante» din spatele frontului. Amintirile veteranilor legate de lupte, de experiențele frontului pe alte teritorii, povestiri înspăimântătoare cu violențe și dureri se regăsesc și în povestirile femeilor, însă episodul satului invadat de ruși este caracteristic evocărilor soțiilor veteranilor de război” (Știucă, 2006: 83).

Așa cum am amintit anterior, personajele principale ale războiului nu mai sunt în viață și cu atât mai departe sunt cele din primul război, iar mărturiile de la interlocutorii care le-ar fi putut povesti pe amândouă au fost puține. Cu toate acestea, în notițele Licăi Diaconu³ întâlnim o situație

³ „Mama” Lica Diaconu a fost o poetă populară din Starchiojd, Prahova, o emblemă culturală locală care s-a remarcat în sat prin creațiile sale de tipul jurnalului oral, povestirii vieții și descrierii etnografice, toate scrise în câteva caiete pe care, de asemenea, le-am analizat în aceeași lucrare de doctorat citată anterior. Până în anul 2008, înainte de moartea sa, Lica Diaconu a fost informatorul meu principal. Informațiile despre război nu le-am cules pe cale orală, ci le-am

specială: pe de o parte apare descrierea „războiului copilăriei” ei și rolul pe care mama a trebuit să și-l asume în lipsa bărbatului din casă, iar pe de altă parte „războiul maturității”, când în lipsa soțului plecat pe front a re trăit momentele din copilărie, dar la o altă dimensiune:

„Mămica a rămas cu cinci copii. Dintre care trei au murit mărișori o fetiță și doi băieți și unui ia rămas gheozdanu în cui era în clasa treia. Și a rămas mămica văduvă de război cu doi copii eu și neica Nae Lupu. După ce a murit tăticu meu, a făcut epitropie. De toate bunurile și averea rămasă pe urma lui tăticu. Epitrop a pus pe fratele lui tăticu anume Nicolae Lupu. Mîngîierea mămicii eram noi cei doi copii Nae și Lica. Mămica ne iubea ca pe lumina ochilor. Dari noi o ascultam și nu eșam din cuvîntu mamei noastre. (...) În casa noastră era armonie și o ascultare și mare respect.” (...) „După zece ani de căsătorie sa început războiu 1940-1944. Și mi sa schimbat fericirea în lacrimi și în muncă mare: Aveam patru copii, trei boi, vacă, și un cîrd de oi. Cu toate ma lăsat soțul meu și a plecat la război. Eu aram, eu semănam, eu culegeam. Eu coseam eu căram. Eu stam numai noaptea în casă căci ziua eram cu biciu în mînă și-mi înjugam boii și munceam și la altu, să pot trăi și să-mi cresc copilașii patru copii supt nouă ani. Cel mărișor de 9 ani cel mai mic de un an. Și mă duceam la pădure la lemne și la fin. Pe zăpadă, vînt, și vreme aspră. Și mă duceam de rechiziție. Și așa am duso patru ani pînă cînd sa făcut pace. Cînd a venit soțul meu din război ma găsit cu tot ce a lăsat, copii, boi, vacă și oi” (Lica Diaconu).

În repertoriul femeilor și al celor care atunci erau copii găsim niște povestiri cu totul diferite de cele ale veteranilor de război. Dacă aceștia din urmă povesteau despre nenorocirile de pe front, cei rămași în sat încă mai vorbesc despre ceea ce a fost după plecarea soților, fraților, sau pur și simplu a consătenilor lor. Oamenii rămași în sat au fost un alt fel de combatanți, cei lipsiți de putere care au încercat să ducă greul care le-a rămas pe umeri. O imagine comună a interlocutorilor este cea a plecării pe front a celor dragi:

„Suna clopitili la biserică, s-a sunat mobilizarea. (...) și bătea lumea în sape să să diștepte toată lumea, și dimineața la ora opt, toți, începînd di la tata lu’ Fănică Sârbu... a plecat di pă ulița asta: Fănică Nedelcu, Ion Bâtcă, Ilie Ștubeanu, Ion Părlăgică (Malagambu), Tache Părlăgică, pă urmă mai jos aicia, al Cășoaii, Gheorghe Frigea, Gheorghe Părlăgică, nea Mitruș, plîngea țața Mica asta... S-a făcut o coloană în răspuntie, iera un bocet... nenorocire!” (Alexandru Savu).

extras dintr-un caiet de notițe, descoperit în casa bătrânei în luna iulie 2014, în timpul cercetărilor de teren pentru întocmirea volumului *Starchiojd. Moștenirea culturală (Partea II). Sărbători, obiceiuri, repertoriu folcloric, tradiții locale reprezentative*, volum colectiv realizat de: Cristina Bucătaru, Andrei Chivereanu, Elena Dudău, Ioana-Ruxandra Fruntelată, Cristina Gherghe, Cristian Mușă, Constantin Secară, Nicoleta Șerban, editat de Centrul Județean de Cultură Prahova, Editura Mythos, Ploiești, 2015. Citatele au fost copiate exact așa cum apar în notițele ei, păstrând, în acest fel, și unele greșeli gramaticale.

Pregătirea de reîntoarcere pe front, după lăsarea la vatră a răniților pentru refacere, a dus la reținerea acestor momente de primă încorporare. Această imagine era adesea creionată de bunica mea:

„Nenea a fost un rând în război, și a venit în refacere că a fost împușcat în picior. Avea două fete: pă Leana și pă Marioara. L-a lăsat cât l-a lăsat și i-a trimis iar ordin să plece înapoi la război. Nu să mai îndura să plece. Când a plecat, de trei ori s-a-ntors din răspuntie. Numai când auzea fetili țipând să răzgânde. Plângeam și noi cu toții că ne gândeam că poate nu-l mai videm. I-am zis și noi: «Du-te, măi Mitruș, că vine și te-mpușcă!» Fata aia mare, Marioara, avea trei ani, și di când a plecat tac’su numai într-una a plâns și l-a strigat. La vreo trei zile a murit, săraca, numai di doru’ lu’ tac’su. Până a murit a strigat: «tata! tata!» Aia i-a fost plecarea lu’ Mitruș că n-a mai venit înapoi” (Maria Mușă).

Cu ajutorul scrisorilor membrii familiei puteau afla unii de alții, se puteau plănuși și consola. Scrisorile primite ofereau, totodată, oamenilor, un prilej de a se aduna laolaltă și de a despica firul în patru, de a desluși vorbele înșirate pe o foaie de hârtie:

„Când a venit războiu’ io ieram gravidă cu Luță, și între timp l-am născut, dar tac’tu mare nu știa, că iera dus la război. Ne-a trimis scrisoare și ne-a povestit di acolo di pă front, ne spunea unde a ajuns cu luptili. Aveam o vecină care ne citea scrisor’li că noi nu știam carte. I-am scris și noi scrisoare și i-am spus că suntem bine, sănătoși, și i-am spus că are un flăcău” (*ibidem*).

Uneori scrisorile erau scrise și sub formă de testament:

„Cât a fost frati’miu, Stelică, pă front, ne-a trimis scrisori, trimitea niște foi mari scrise și p’o parte și p’alta. Mi-a trimis una odată și scria: «Marioară, să ai grijă di mămița și di tăticu, și dacă nu mă-ntorc di la război, să rămâi în casă și să iei și partea mea di avere»” (Maria Oprea).

Așa cum în societatea tradițională dorințele muribunzilor erau respectate, și în acest caz dorința i-a fost împlinită. Tatăl eroului Stelian Ivan i-a lăsat fiicei și averea fiului care nu s-a mai întors.

În viziunea tradițională, viața omului era marcată de niște pași pe care fiecare individ al comunității trebuia să-i parcurgă cursiv. Altfel, comunitatea recurgea la practici rituale și ceremoniale prin care se marcau momentele *pierdute* de anumite persoane ale grupului. Spre exemplu, în cazul decesului unui tânăr necăsătorit, înmormântarea i se transforma într-o nuntă simbolică (Kligman, 1998: 163-184), iar în cazul în care o fată năștea „din flori” acesteia i se făcea o cununie (la salcă sau la gard) prin care se marca, în mod batjocoritor, ce-i drept, trecerea de la

statutul de fată la cel de nevastă. Un alt exemplu este cununia soțului mort cu cel viu, în cazul în care aceștia nu se cununau până la moartea primului dintre ei, în ideea că pomana oferită de soțul viu nu este primită pe lumea cealaltă, din cauza traiului lor în desfrâu. Nu dorim să adâncim ideile deoarece astfel de practici erau întâlnite pe tot parcursul vieții în situația în care se neglija un moment important, mai ales dacă acesta necesita un anumit ritual sau ceremonial. Revenind la subiectul nostru, așa cum nu se îngăduia ca practicile amintite să nu se îndeplinească, tot așa nu se percepea ca cineva să dispară într-un totul fără înmormântare. De aceea sora eroului amintit, atât pentru averea donată, cât și pentru respectarea tradiției, îi îndeplinește dorințele:

„Așa a zis și așa am făcut! După ce am primit înștiințare că a murit, i-am făcut înmormântare. Am anunțat oamenii că facem înmormântare, a venit, am pus hainili lui într-un coș, am făcut colivă și-am mers la biserică, și iera băieți și i-am dat hainili lui Neculai Bughiu. I-am făcut pomenili așa ca la orice mort, și după aia tătucu a ridicat o cruce di piatră în numili lui acolo la cimitir unde avea iel loc pentru mormânt. Am avut grijă di părinți, i-am îngropat, le-am făcut ce a trebuit, și mi-a rămas mie casa și partea lui di avere” (*ibidem*).

Unul dintre momentele marcante pe care oamenii le-au povestit de fiecare dată a fost cel al intrării în sat al trupelor rusești sau nemțești:

„Când a venit rușii, toate fetili iera, mergeam cu iele la Valea Stânii și ne ascundeam cu sor’mea, cu Manda, una Catirina... o fată frumoasă, toate fetili le luam și fugiam cu iele la pădure, copii, tot, că pătrunsese p’aici pă uliță. Colo la Coasta Stânii până în Plaiu’ Stânii, acolo iera pădure di alun ca pă picior, înțelegi? Și stitea acolo și vinia seara cu câte o desagă di alune. Ne întorceam seara și puneam țoalili în fereastră și le astupam” (Alexandru Savu). „Când a venit rușii în sat a fugit toate muier’li în pădure, și a fugit și cumnati’mea Sultana cu copilu’ mic și-a slujit copilu’ și-a murit” (Maria Mușă).

Fronturile ținute în sat bucurau copiii, care după terminarea luptelor aveau ocazia să se joace cu pistoale, cu căști militare, și să mâne cai nemțești:

„Când vinia ziceai că a venit mireasa că iera tel. Iera tel cât ușa aia așa di lung, și strălucia, iera și galben și alb, iera pachete, iera ceru’ plin. (...) Americanii! Zicia că a venit mireasa. Când a venit cazacii ăștia, rușii, și-a împins pă nemți, a lăsat caii cu tot cu șai di piele. Am luat și io o șa di piele, am luat-o cu totu’, cu scări cu tot. M-am dus și-am luat și io un cal, iera pă Groapa Roșie câți cai vroiai să iei, și făcia bunicu’ meu: «Du-te, mă!» (...). L-a dus tata-moșu și i-a dat drumu’: «Ce-mi trebuie mie toroape?» Pă urmă iera Rogozu’, umblam după arme, după pistoale mai mici (...). Ieram io cu Tudor ăsta Hăpu, a făcut cu dalta în grajd acolo la drugii ăia unde pune podina, și iera pistoale di’alea mici cu cartușe cu tot, le învelea, le pitea acolo, și după război «Măi Tică, să nu spui la cineva că io am făcut și am pitit pistoalili alea acolo!»” (Alexandru

Savu). „Așa! E, a trecut și urgia asta [rușii, *n. ns., C. M.*] și-a-nceput să apaie câte un străin. Unu' a trecut, am io un frate acolo, pă Benia, aveam noi grădină, și-a zvârlit pușca peste gard acolo și-a plecat așa, fără pușcă, fără nimic. Copiii, când am dat de pușcă am țipat bucuroși, că ce-am găsit noi. bietu' tata a luat-o și-a dus-o la locu' iei, la poliție, la jandarmi” (Sultana Hristea).⁴

Din povestirile oamenilor nu lipsesc nici caracterizările făcute nemților și rușilor care au intrat în casele și satul lor. De obicei, când vorbesc despre ruși, le adresează vorbe de ocară din cauza comportamentului lor ieșit din comun:

„Când a vinit, iei iera morți după țuică, și iera budane la boieru' Tache unde-i sfatu' acuma, iar dincolo, unde-i târgu', iera boieru' Iancu, și trăgea cu ăsta... cu arma în budane și curgea țuica cum curge apa, s-așeza ca porcii și bea. Cei mai nenorociți, cel mai spurcat popor!” (Alexandru Savu). „Ei, rușii au făcut tot un prăpăd. Prăpăd. A intrat pân casili oamenilor, fetili se piteau, femeile tinere, chiar și babili își dădeau cu tăciune pe față, că erau obraznici. Și intra-n casă, în beci... împușca ușa beciului dacă era încuiată, n-avea el treabă. Scotea butoiu' cu țuică. Și era un deal aicia, acu' s-a făcut case (...) și bea, mânca, tăia porcu', mânca nițel din iel, acolo să strica. Butoiu', după ce-l termina... după ce să-mbăta îl împușca, curgea țuica din iel și să ducea... butoiului îi dădea vânt cu picioru' ca să să ducă divale” (Sultana Hristea).

Spre deosebire de ruși, nemții aveau un caracter aparte:

„Eu cred că nemții iera mai omenoși! Și un ou dacă îi dideai să uita să ți-l plătească [nu se întâmpla, *n. ns., C. M.*], și pă noi, copiii, ne învățase la bomboane, umbla cu buzunarili di bomboane” (Alexandru Savu).

Încheierea războiului este un alt moment despre care vorbesc cei mai mulți oameni. Sfârșitul războiului a făcut ca oamenii să aștepte nerăbdători ca cei plecați pe front să se întoarcă sau să primescă vreo veste oricum ar fi fost ea:

„Când a plecat iera vreo 20 după ulița asta, și când s-a întors a mai vinit băieții lu' tata-moșu, Ilie și Lisandru, Lisandru lu' Ilie Ștubeanu, a mai vinit vreo șase” (*ibidem*). „A mai vinit câțiva din câți plecase. I-am întrebat și di Mitruș și a spus că a dat o bombă pă un pod și pă pod a murit mulți. A fost jale mare, mamă! Când treceai pă drum auzai numa' bocind pân curțile oamenilor. Di la o casă poate că plecase câte doi-trei și poate că nu s-a mai întors niciunu'. A fost pelin mare, mamă!” (Maria Mușă).

⁴ Interviu cu Sultana Hristea a fost realizat în iulie 2014, în timpul culegerii de teren pentru întocmirea volumului menționat la nota anterioară.

Dacă războiul era încheiat oficial, în documente, se pare că nu era încheiat și între oameni. Lupta pentru putere între națiuni a fost înțeleasă la un moment dat de ostași ca o luptă personală, iar adversarii au fost înțeleși ca dușmani personali. Referitor la această situație, într-o carte de povestiri istorice citită cu mult timp în urmă, apărea o imagine în care se observa transferul dușmăniei, de la națiuni la „fiii” lor. În acea descriere, apăreau doi ostași, unul turc și altul rus, amândoi răniți grav, care au fost luați de sanitari și puși în paturi alăturate. Lipsiți de putere și aflați la un pas de a muri întindeau mâinile și încercau să se sugrume unul pe celălalt.

O situație asemănătoare apare și în povestirea interlocutorului nostru:

„Un neamț a scăpat din toate gloanții din lume, cum a scăpat iel di pă front, a trecut pă Valea lu’ Fier p’aici. Și unde am io acoalea la Molești iera un ciuciu. Și s-a băgat și iel să bea apă, și băiatu’ țații Vetii lu’ Marcu, iel văzându-l îmbrăcat, încălțat cu bocanci i-a dat cu sapa în cap și l-a omorât. I-a luat hainili, bocancii, și l-a îngropat pă la merii ăia unde ie casa lu’ Tică al lu’ Lisandru Linii” (Alexandru Savu).

O altă imagine a retragerii trupelor străine, din repertoriul aceluiași informator, înfățișează, de asemenea, o imagine a încercării de îndepărtare a „celuilalt”:

„(...) mânca și stătea pân păduri și iei, săracii. Vinia și mai umbla când iera oamenii plecați la muncă, vidia că nu-i niminea... lua, dar nu lua... lua un castronel di mălai să facă mămăligă și Fănică Nedelcu i-a văzut di colo, iera rupti... cu hainili... petice din piele puse pă la pantaloni... și s-a luat di pă iei «Stai că vă omorâm noi!»” (*ibidem*).

Pornind de la această mărturie, fără să ne îndepărtăm de subiectul dezbătut, trebuie să menționăm că în comunitățile tradiționale românești, dat fiind sistemul de unitate, de coagulare a tuturor membrilor grupului, întotdeauna „celălalt” a fost văzut ca un potențial dăunător, iar încercările de alungare sau distrugere erau instinctive. Nu știm dacă aceste gesturi au fost rezultatul unor resorturi sociale catartice sau o răzbunare sădită în conștiința oamenilor prin prisma evenimentelor din acele vremuri, deoarece în povestirile oamenilor au fost scoase în evidență și sentimente de compasiune pe care femeile le aveau față de soldații care ajungeau prin sat:

„Și iera bunica mea, făcuse mămăligă și mi-a dat cu brânză, și io cu Toma am plecat di pă iei. Iei fugia di noi și noi fugiam di pă iei. Și când a văzut că suntem copii, s-a oprit și le-am dat mâncarea. A trecut gârla și s-a dus pă Valea lu’ Fier și împărțea mâncarea cum la unu’ și la altu’” (*ibidem*). „Să făcia la școală... unde-i casa lu’ părintii a fost școală. Și acolo să aduna fete, aduna primaru’, preotu’, era lume mai darnică, ca să zic așa. Și făcea câte un tuci mare de fasole și mămăligă mestecată cu două făcălețe, că nu era pâine. Și toți ostașii români care venea... p’acia venea, pă la Chiojdu Mic. Venea pă jos, jerpeliți, amărâți, pă

unu-l ducea de braț... și era mese-n curtea școlii, așezate, mese de lemn, fără față de masă, și canapele, și le puneau să mănânce. Și la fiecare casă de aici de la începutu' Benii și până la școală, la fiecare poartă iera cofă cu apă și cană deasupra pă pleupă, așa îi zicia, avea capac. Și ăștia care venea, săracii, lua câte-o gură de apă că n-avea timp să mai scoată apă. Îi băga aici, le dădea să mănânce și pleca mai departe, erau morți de foame, vai și amar!" (Sultana Hristea).

Un alt moment descris de Sultana Hristea contrastează cu cel anterior, legat de compasiune, omenie, respect. Din amintirile ei din timpul războiului a rămas clar momentul descoperirii unui soldat mort, găsit de copiii care păzeau animalele pe deal:

„Unde ie cimitiru' nou iera locu' lu' tata și vineam noi, care vedea de vacă, care vedea de miei, fiecare aveam activitate. Și, pă vale la Marghioala ie un om mort! Când ne-am dus noi mai acoalea, iera îmbrăcat militar, jerpelit di tot săracu'. Și s-a dus, mama... tata... mama, cred, săraca, la părintili, s-a dus la miliție, l-a ridicat di-acolo și l-a dus în amvonul bisericii și apoi a rugat părintili niște femei să facă o colivă (părintili Aurică) și a făcut colivă... uite cam acolo iera [*ne arată locul, eram în cimitir, n. ns., C. M.*], unde ie crucea aia de fier, da' nu-i a lui. A mai murit Ionică după drum. Acolo iera colțu' străinilor. La neamț a găsit poză în buzunaru' vestonului, cred că a fost soția lui și doi copii. Poza asta, așa. Le-a luat și le-a trimis la familia lui acasă. Și l-a-ngropat aici, maică" (*ibidem*).

Asemeni pasajului despre înmormântarea simbolică, descris de Maria Oprea, povestirea Sultanei Hristea ne transmite o imagine a viziunii țărănești despre viața de dincolo, despre cinstirea prin înmormântare și colivă a *dalbului de pribeag*⁵. De asemenea, în acest pasaj ni se revelează aspecte ale puterii tradiției și a credinței prin care funcționa societatea țărănească de odinioară.

În altă ordine de idei, prin expunerea mărturiilor oamenilor cu care am stat de vorbă, au fost puse în discuție, încă o dată, momente și fapte realizate de fiecare în parte (bune sau mai puțin bune), ce au conturat și marcat puternic nu doar parcursul individual, ci și istoria comunității în general. De asemenea, au fost surprinse reacții ale oamenilor în momente de restricte, semănând pe ogorul lor sentimente variate: de la compasiune la ură, de la răutate la milă, de la tristețe la bucurie etc. construind, astfel, viziunea diferită pe care în funcție de timp, spațiu, rol, fiecare individ poate s-o aibă asupra unui eveniment.

⁵ În mai multe variante ale *Cântecului Zorilor*, decedatul este numit *dalbul de pribeag* (Kahane și Georgescu-Stănculeanu, 1988: 532).

BIBLIOGRAFIE

- Florian, Mirela, 2018, *Scrisori de pe front* (ediția a doua), București: Martor.
- Fruntelată, Ioana-Ruxandra 2004, *Narațiunile personale în etnologia războiului*, București: Editura Ager.
- Jiga Iliescu, Laura (coord.), Anca Stere și Cristina Neamu, 2005, *Scrieri țărănești (Documente olografe în Arhiva IEF)*, Institutul de Etnografie și Folclor „Constantin Brăiloiu”, București: Cheiron.
- Kahane, Mariana și Lucilia Georgescu-Stănculeanu, 1988, *Cântecul Zorilor și Bradului (Tipologie muzicală)*, București: Editura Muzicală.
- Kligman, Gail, 1998, *Nunta mortului. Ritual, poetică și cultură populară în Transilvania*, Iași: Polirom, traducere de Mircea Boari, Runa Petringeanu, Georgiana Farnoaga, West Paul Barbu.
- Negulescu, Laura, 2006, „Intrarea trupelor sovietice în sat”, în Narcisa Alexandra Știucă (coord.) 2006, *Povestiri din prezent. Studii și note asupra narațiunilor și narativității contemporane*, București: Editura Etnologică, pp. 79-84.

Persoanele cu care am stat de vorbă:

- Lica Diaconu – n. 1913 / d. 2008, Starchiojd
- Sultana Hristea – n. 1935, Starchiojd
- Maria Mușă – n. 1918 / d. 2007, Brădet, Starchiojd
- Maria Oprea – n. 1919 / d. 2014, Starchiojd
- Costache Rusu – n. 1924 / d. 2016, Rotarea, Starchiojd
- Alexandru Savu – n. 1929 / d. 2017, Starchiojd
- Dumitru Zinculescu – n. 1921 / d. 2018, Valea Anei, Starchiojd

Anca Gorgan
ancgor@gmail.com

Mentalitatea magică a românilor

Religie/magie

În luna iulie a anului trecut a fost realizat de către Institutul Român pentru Evaluare și Strategie (IRES) un sondaj asupra credințelor populației adulte a României, rezultatele lui fiind publicate într-un studiu intitulat „România magică. Mituri și fantasmе mioritice”. Acest titlu interesant a fost determinat printre altele de concluziile referitoare la credințele religioase ale românilor. Astfel, românii L-au plasat pe Iisus Hristos pe locul al treilea în rândul sfinților, după pr. Arsenie Boca și sf. Ioan Botezătorul. De asemenea, aproximativ trei sferturi dintre români cred în talismane, horoscop, vraci și vrăjitori. Un alt studiu care pune problema relației credințelor magice cu cele religioase – studiu în cadrul proiectului „Știință și Societate” (STISOC) – a fost realizat în anul 2010. Conceptul este prezent sub altă denumire – cea de superstiție. Conform acestui studiu persoanele mai religioase tind să accepte mai mult superstițiile. Relația nu trebuie interpretată în manieră cauzală, ci ca expresie a unei anume atitudini spre cunoaștere și viziune asupra lumii opuse celor care valorizează știința. Cele două studii aflate la o distanță relativ mare confirmă faptul că realitatea socială românească include zone care sunt permeabile fenomenului magiei și al superstițiilor.

Tema magiei a reprezentat o componentă importantă și constantă a antropologiei, fiind abordate de-a lungul timpului relația ei cu religia și știința, eficacitatea, funcțiile sociale și psihologice, simbolismul și natura credințelor magice (Middleton, 2005: 5563). Atât magia, cât și religia, fac parte din categoria termenilor greu definibili în sensul neexistenței unui acord deplin asupra semnificației circumscrise lor, în ultimă instanță toate definițiile lor putând fi considerate convenții intelectuale (Stark, 2001). O direcție de analiză este cea sugerată de James Frazer, Edward B. Taylor sau Bronislaw Malinowski, și anume aceea a folosirii a două categorii distincte de analiză – religia și magia – cărora le sunt precizate trăsăturile distincte. Distincția religie-magie a fost realizată de-a lungul timpului prin câteva criterii: a) generalitatea scopurilor și durata de timp necesară atingerii lor (Malinowski, 1948); b) gradul de sistematizare a riturilor (Mauss,

1996); c) existența/lipsa unei comunități (Durkheim, 1995); d) prezența/lipsa unor explicații privind sensul ultim al existenței (Stark, 2001). O a doua direcție de analiză include cercetători ai fenomenului religios/ magic care nu definesc conceptul de magie. Pot fi amintiți în acest sens Mircea Eliade sau Andrei Oișteanu. Este o ambiguitate ce se consideră a-și avea corespondentul în realitatea socială întrucât în multe societăți tradiționale linia de demarcație dintre religie și magie este imposibil de trasat (Thomas, 1973: 50). Există însă exprimată și ideea viitoare dispariții a „fragmentării duale a conceptului datorată situării lui în centrul unei ample teorii a vieții umane” (Tambiah, 1990: 11).

Comunitatea satului românesc tradițional este cea în care au pătruns etnologii și folcloriștii în scopul extragerii elementelor magice proprii mentalității rurale românești. Proeminentă a fost relația creștinismului cu sistemul credințelor mitice și magice. A fost relevată originalitatea și complexitatea procesului de asimilare a lui de către poporul român. În general satul tradițional românesc este considerat a fi un loc al superstițiilor și actelor magice. În acest context, Mircea Eliade considera că efortul pe care l-a depus Biserica în scopul eliminării influențelor mitico-păgâne a fost modest întrucât până în secolul al XIX-lea practicile și credințele religioase încă făceau referire la figuri ale mitologiei antice (Eliade, 1978). Prezența actelor magice în cadrul religiozității creștine țărănești a fost considerată un semn al lipsei cunoașterii doctrinare (Oișteanu, 2004).

Modul de structurare a spațiului și timpului

În ceea ce privește prezentul studiu, îmi propun o explorare a relației religie-magie, stabilind cum se structurează spațiul și timpul în satul tradițional românesc pe această coordonată. Ideea-ancoră care inițiază analiza aparține lui Mircea Eliade (Eliade, 1995) pentru care spațiul și timpul prezintă discontinuități de ordin calitativ percepute ca atare doar de omul societăților pre-moderne ce trăiește alternanța *spațiu sacru / spațiu profan* și *timp sacru / timp profan*.

Cele două unități de analiză a spațiului luate în considerare sunt satul în totalitatea lui și gospodăria. Din punct de vedere al structurării spațiale, satul românesc este asemănător unei celule, putându-se distinge *vatra satului*, *moșia* și *hotarul*. Prin *vatra satului* sunt înțelese trei categorii de spații sacre: a) locul unde s-a construit prima casă; b) perimetru al satului – o conotație extensivă, și c) centrul satului, unde se află stâlpul cerului, buturugile sfatului de bătrâni și băătura horei – o conotație intensivă (Vulcănescu, 1985: 18). În perioada creștină a existenței sale, centrul satului s-a identificat cu **biserica**, spațiu încărcat cu maximă sacralitate. Raportată la exterior, întreaga biserică este sacră, dar în interior este fragmentată în zone mai mult sau mai puțin sacre. Este o diferențiere a sacralității ce are la bază o simbolică a punctelor cardinale de

origine precreștină întâlnită în toată zona indo-europeană (Șișeștean, 2002: 165). *Hotarul* este limita lumii apropiate, dincolo începând necunoscutul și, deci, primejdiosul. La hotarele satului aveau loc rituri extrem de diverse prin care era apărat întregul grup: de alungare a ciumei (Stahl, 2000: 177), de aducere a ploilor, de anihilare a strigoilor, de legământ al călușarilor, de blestemare a solomonarilor, de invocare a fenomenelor naturale favorabile muncii câmpului (Vulcănescu, 1985: 17).

Aceeași structură ca și teritoriul satului o are și *gospodăria țărănească*. În general ea cuprinde casa și curtea ce o înconjoară, fiind în ansamblu un spațiu sacru în care nu putea pătrunde un străin fără acordul gospodarului. Asemănător vetrei satului, fiecare casă avea o vatră încărcată cu o valoare sacră, un element comun tuturor popoarelor indo-europene (*ibidem*, 18). Creștinismul translatează centrul casei care devine peretele de la răsărit pe care se află icoana. Alte locuri cărora li se conferă valoare sacră sunt *deschiderile casei*: ușa, ferestrele, hornul. În credința țăranilor, duhurile (sufletele morților casei, duhurile rele) pot pătrunde prin aceste orificii. Ele sunt stropite cu aghiazmă, li se așază în față plante înzestrate cu puteri, sunt încrustate în peretele lor icoane tocmai pentru a se transforma în bariere în fața acestora. Până în secolul al XIX-lea se ungeau cu usturoi ușile, clanțele, ramele ferestrelor, hornul pentru a bara duhurile în zilele nefaste (*ibidem*, 451). *Curtea* era delimitată de un gard al cărui rol este același cu cel al hotarului pentru sat.

Sintetizând cele de mai sus, se poate afirma că structura teritoriului sătesc ca și cea a gospodăriei țărănești respectă aceleași reguli. Există un centru cu maximă valoare de sacralitate religioasă (biserica, respectiv icoana) și zone periferice. Depărtarea nu implică dispariția sacralității, întrucât există interdicții ce sunt respectate, ci mai degrabă apariția unui tip diferit de sacralitate a cărei natură este diferită de cea caracteristică centrului. Chiar în interiorul bisericii funcționează această separare și descreștere a sacralității religioase pe direcția altar-ușă.

Ca și spațiul, timpul pentru țăranul român are o structură eterogenă. Prima diferențiere se manifestă în cadrul *săptămânii*. Nu toate zilele au aceeași valoare, existând interdicții în legătură cu fiecare. *Duminica* este ziua din săptămână încărcată de sacralitate maximă. *Lunea* și *joia* au un caracter pozitiv, e bine să începi și să faci orice lucru, *marțea* și *sâmbăta* au un caracter negativ (Bernea, 1995: 183). *Marțea* are inclusă în ea trei ceasuri rele de care omul trebuie să se ferească; nu se taie guri de cămăși pentru că e semn de moarte (Marian, 1994: 76). *Miercuri* și *vineri* constituie o altă pereche de zile. Cel ce se cunună sau se pețește miercuri va rămâne văduv; vinerea nu se spală, nu se coase, nu se construiește casa. Altfel ești lovit de foc, boală sau chiar moarte (Bernea, 1995: 183).

Din punct de vedere religios, momentele cu cea mai mare sacralitate sunt *sărbătorile*. Calendarul creștin ortodox cuprinde sărbători importante (marcate cu cruce roșie) și mai puțin

importante (marcate cu cruce neagră) (vezi Anexa 1). În primele se oficiază liturghia în fiecare biserică, canoanele impunând odihna și încetarea lucrului în ziua respectivă. Se poate observa că momentele de maximă sacralitate religioasă – sărbătorile mari – sunt înconjurate de perioade de timp supuse anumitor interdicții, de o sacralitate diferită de a primelor. Primele se constituie în centre în jurul cărora gravitează cea de-a doua categorie și sunt respectate pentru valoarea lor în sine. Sărbătorile mici sunt respectate în principal ca activitățile umane și rezultatele lor să nu fie perturbate de factori negativi (fenomene naturale potrivnice recoltelor, fiare sălbatice). Cu cât este distanța temporală mai mare dintre două sărbători importante, cu atât sunt mai multe sărbători mici respectate în acea perioadă. În aceeași ordine de idei, pe o filieră paralelă cu dogmele religiei creștine, fiecare zi a săptămânii presupune respectarea unor interdicții, în caz contrar având loc evenimente negative.

Cumulând dimensiunea spațială cu cea temporală, observăm în ambele prezența unui centru (spațial sau temporal) cu valoare maximă de sacralitate religioasă. Pe măsură ce ne depărtăm de acesta apare o descreștere a valorii de tip religios în detrimentul unui alt tip de sacralitate. Pentru a identifica natura ei, să ne aducem aminte că în spațiile depărtate de biserică (hotarul satului, zone necunoscute) sau de icoană (colțurile casei, pragul, gardul) se desfășoară rituri de apărare împotriva factorilor cu putere distructivă (duhuri rele, boli, moarte). Apariția lor este de tip probabilistic, dar întrucât omul nu-i poate controla este bine să preîntâmpine acțiunea lor. De asemenea, distanța temporală mai mare între sărbătorile marcate cu roșu în calendarul creștin este fragmentată de respectarea mai multor sărbători marcate cu cruce neagră în același calendar, scopul fiind eficiența unor activități mundane.

Urmărind discursul explicativ propus de Malinowski (Malinowski, 1948) se poate afirma că *sacralitatea cu care se continuă sacralitatea de tip religios este de natură magică*. Antropologul britanic consideră că în afara cunoscutului există și o zonă care scapă controlului rațional al indivizilor; e vorba de influențe pe care aceștia nu le pot controla aplicând tehnici raționale. În acest moment vor interveni tehnicile magice prin care se va încerca influențarea acestora în sensul neperturbării activităților în curs de desfășurare. În același timp, ele constituie o modalitate de eliminare a stresului emoțional și de optimizare a comportamentului. Există un centru religios, o periferie magică și o zonă de tranziție în care religiosul se transformă treptat în magic. Se observă că o mare parte a existenței sale se desfășoară pe coordonate sacre (religioase sau magice). Sfera religiosului pur este mult mai mică decât sfera sincretismului magico-religios sau a magicului pur. Se produce o diluare a religiosului simultan cu o creștere în concentrație a magicului pe direcția centru religios pur – periferie magică pură.

Demersul explicativ al lui Malinowski este consonant cu cel al lui Max Weber pentru care dependența vieții țaranului de natură și de fenomenele acesteia determină o religiozitate de tip

magic. „De regulă, țăranimea rămâne orientată spre vrăjile legate de vreme și magia animistă și ritualism”, religia țăranului fiind caracterizată de o etică puternic formalistă (Weber, 1998: 91).

Dar natura sacralității periferice poate fi stabilită urmărind direcția propusă de Claude Lévi-Strauss pentru care magia nu poate fi considerată o categorie analitică separată de religie. „Nu există religie fără magie, așa cum nu există magie care să nu conțină un dram de religie” (Lévi-Strauss, 2011: 227). În acest context este potrivită afirmația lui Ernest Bernea (Bernea, 2006) că nu poate fi trasă o limită de demarcație între religie și magie în cadrul spiritualității românești. Din această perspectivă, elemente ale activității religioase pure sunt folosite ca mijloace ale activității de tip magic. Astfel *postul* este folosit luni și vineri pentru a-ți merge bine și anume: dacă n-ai copii vei putea să ai, vei înlătura orbirea dacă te dor ochii, îți vei feri vitele de la moarte (Marian, 1994: 76). Vinerea Mare se ține post negru de toată lumea pentru a fi ferită de boli și pentru a-i merge bine tot anul. Cu *aghiasma* de la Bobotează, fiecare gospodar își stropăște casa și animalele, iar restul este păstrată pentru a fi folosită în timpul anului împotriva bolilor (*ibidem*, 164). Se stropesc pomii de Sf. Trifon pentru nu fi năpădiți de omizi și alți gândaci (*ibidem*, 179). Același obicei există și de Sf. Haralambie, în plus dându-se și animalelor să bea, se stropăște și casa pentru a fi ferită de rău. Tot atunci se face și colivă, care se sfințește și din care se dă păsărilor peste an când sunt bolnave pentru a nu muri (*ibidem*, 194). Și *tămâia* este folosită pentru alungarea șerpilor în ziua de Buna Vestire prin înconjurarea casei de trei ori. De asemenea, cu ea se afumă icoanele când sunt furtuni pentru a trece sperietura. Sălciile sfințite în ziua de Florii erau păstrate și folosite împotriva durerilor și a ariciului la vite. Lumânarea din noaptea de Înviere se păstrează ca armă împotriva inundațiilor, a ploilor puternice, pentru afumarea vitelor bolnave. Anafora de la Paști era pusă în sarea vitelor ca acestea să fete repede și bine.

În ceea ce privește dimensiunea temporală, este interesant de observat faptul că scopul în care sunt respectate sărbătorile mici corespunde unui anume element din viața sfântului căruia îi este dedicată sărbătoarea. Această corespondență este prezentată în Anexa 2.

Conform lui Ruth Benedict, folosirea elementelor de practică și credință religioasă în atingerea scopurilor mundane personalizează relația cu supranaturalul atât la nivel individual, cât și comunitar. De altfel, trebuie amintit că în cadrul Școlii sociologice de la București, fondată de Dimitrie Gusti, studiul realității religioase era sinonim cu studiul obiceiurilor. Și aceasta întrucât există de fapt o prelungire la nivel comunitar a principiului simfoniei bizantine, accentul fiind pus nu pe organizare și standardizare, ci pe libertate și măsură individuală, în termenii mitropolitului Antonie Plămădeală (Plămădeală, 2010).

Concluzii

Am decriptat realitatea satului tradițional românesc pe coordonatele lui spațio-temporale din perspectiva relației religie-magie. Folosind principiul *diferențierii* categoriale, practicile magice pot fi considerate ca indicatori ai superficialității și lipsei cunoașterii doctrinare specifice trăitorului la sate. Principiul *unității* categoriale conduce la ideea că preluarea elementelor specifice religiozității creștine și integrarea într-un firesc al existenței cotidiene poate fi considerată un indicator al personalizării comunitare a religiozității creștine. Se pot face mai departe asocieri cu concepte precum „creștinism cosmic” (Mircea Eliade, 1995) sau „religie populară”. Mi se pare relevant însă faptul că abordarea metodologică diferită determină evaluarea diferită a realității studiate. O întrebare apare în mod firesc. Care din cele două modalități menționate – cea care propune distincția religie-magie și cea care propune unitatea lor conceptuală – este cea potrivită în interpretarea mentalității magice specifice satului românesc tradițional în sensul oferirii unei imagini valide asupra realității ei? În plus, se simte nevoia clarificării diferențelor dintre mentalitatea religioasă și cea magică. Este operațională și suficientă pentru identificarea trăsăturilor lor folosirea distincției care se realizează – din diferite puncte de vedere – între religie și magie?

O provocare ar reprezenta-o studiul magiei în contemporaneitate pătrunzând în interiorul societăților complexe. Se consideră că datorită accentuării științifice a rațiunii, experiența actuală a magiei a fost redusă la explicații străine naturii sale (Grenwood, 2009). Translatând problematica la nivelul realității sociale actuale, este suficientă folosirea în sondaje a itemilor referitori la credințele în horoscop, amulete, vrăjitori pentru identificarea unei mentalități magice? În orice caz, mentalitatea socială la care face referire acest item este diferită de cea care transpare din opera etnologilor care au studiat realitatea satului tradițional românesc. Care sunt schimbările apărute în mentalitatea magică specifică satului tradițional ce a fost înfățișată în opera lui Simion Florea Marian sau Tudor Pamfile, dar și în cercetările realizate de Școala de la București? În ce măsură elementele magice circumscrise spațiului și timpului rural se regăsesc în mediul rural actual? În plus, mentalitatea magică rurală își găsește un corespondent în cea urbană? Sunt realități care se suprapun sau se diferențiază? Dacă da, prin ce? Toate aceste întrebări conduc implicit la ideea necesității aprofundării problematicii relației religie-magie în spațiul social românesc.

BIBLIOGRAFIE

- Bernea, Ernest, 1995 [1985], *Spațiu, timp și cauzalitate la poporul român*, București: Humanitas.
- Bernea, Ernest, 2006 [1944], *Civilizația sătenească*, București: Vremea.
- Durkheim, Emile, 1995 [1912], *Formele elementare ale vieții religioase*, Iași: Polirom, traducere de Magda Jeanrenaud și Silviu Lupescu.
- Eliade, Mircea, 1978 [1963], *Aspecte ale mitului*, București: Univers, traducere de Paul G. Dinopol.
- Eliade, Mircea, 1995 [1970], *De la Zamolxe la Genghis-Han*, București: Humanitas, traducere de Maria Ivănescu și Cezar Ivănescu.
- Eliade, Mircea, 2013 [1959], *Sacrul și profanul*, București: Humanitas, traducere de Brândușa Prelipceanu.
- Greenwood, Susan, 2009, *The Anthropology of Magic*, New York: Berg.
- Levi-Strauss, Claude, 2011 [1962], *Gândirea sălbatică*, Iași: Polirom, traducere de I. Pecher.
- Malinowski, Bronislaw, 1948 [1925], *Magic, science and religion*, Boston: Beacon Press.
- Marian, Simion Florea, 1994 [1898], *Sărbătorile la români. Studiu etnografic*, vol I, București: Editura Fundației Culturale Române, ediție îngrijită și introducere de Iordan Datcu.
- Mauss, Marcel, 1996 [1902], *Teoria generală a magiei*, Iași: Polirom, traducere de Ingrid Ilinca și Silviu Lupescu.
- Middleton, John, 2005, "Magic: Theories of magic", în *Encyclopedia of religion*, Thomson Gale, pp. 5563-5569.
- Oișteanu, Andrei, 2004, *Ordine și haos: mit și magie în cultura tradițională românească*, Iași: Polirom.
- Plămădeală, [Mitropolitul] Antonie, 2010 [1983], *Tradiție și libertate în spiritualitatea ortodoxă*, București: Sophia.
- Stahl, Paul, 2000, *Triburi și sate din sud-estul Europei*, București: Paideia.
- Stark, Rodney, 2001, "Reconceptualizing religion, magic and science", în *Review Religious Research*, vol. 43: 2, pp. 101-120.
- Șișeștean, Gheorghe, 2002, *Antropologia și sociologia sacrului*, Zalău: Limes.
- Tambiah, Stanley J., 1990, *Magic, Science, Religion and the Scope of Rationality*, Cambridge University Press: Cambridge.
- Thomas, Keith, 1973, *Religion and the Decline of Magic*, London: Penguin Group.
- Vulcănescu, Romulus, 1985, *Mitologie română*, București: Editura Academiei Republicii Socialiste România.
- Weber, Max, 1998 [1920], *Sociologia religiei*, București: Teora, traducere de Claudiu Baci.

STISOC, 2010, *Publicul și știința. Raport de cercetare*, <https://adriandusa.eu/files/2010-STISOC.pdf> (accesat la 20 iulie 2019).

România magică, <http://www.revistasinteza.ro/studiu-ires-visuri-si-fantasme-mioritice> (accesat la 20 iulie 2019).

Anexa 1

Sărbători mari	Sărbători mici
Sf. Vasile, 1 ianuarie	
Botezul Domnului, 6 ianuarie	
Sf. Ioan Botezătorul, 7 ianuarie	
	Antanasii, 17 ianuarie
	Sf. Trifon, 1 februarie
	Sf. Haralambie, 10 februarie
	Sân-Toader, prima săptămână din Păresimi
	Alexii, 17 martie
Buna Vestire, 25 martie	
Intrarea Domnului în Ierusalim	
Paștele	
	Sf. Evanghelist Marcu, 25 aprilie
	Sf. Prooroc Ieremia, 1 mai
Înălțarea	
Pogorârea Sf. Duh	
	Sf. Vartolomei, 11 iunie
	Sf. Onofrei, 12 iunie
Sf. Apostoli Petru și Pavel, 29 iunie	
	Soborul Sf. Apostoli, 30 iunie
	Sf. Cosma și Damian, 1 iulie
	Sf. Procopie, 8 iulie
	Sf. Marina, 17 iulie
Sf. Ilie, 20 iulie	
Schimbarea la față, 6 august	
Adormirea Maicii Domnului, 15 august	

Nașterea Maicii Domnului, 8 septembrie	
Ziua Crucii, 14 septembrie	
	Sf. Tecla, 24 septembrie
Sf. Paraschiva, 14 octombrie	
	Sf. Osie, 17 octombrie
Sf. Dumitru, 26 octombrie	
Sf. Arhangheli Mihail și Gavril, 8 noiembrie	
	Sf. Ion Hrisostomul, 13 noiembrie
	Sf. Barbara, 4 decembrie
Sf. Nicolae, 6 decembrie	
Nașterea Domnului, 25 decembrie	

Anexa 2

Sărbătoarea	Element de legătură	Scop mundan
Sân Petru de iarnă	Lanțurile cu care a fost legat în temniță sf. Apostol Pavel tămăduiau neputințele și goneau duhurile	Să fie feriți de boli, de dușmani, vitele să fie apărate de animale sălbatice
Antanasii	Sf. Antonie ispitit și atacat de Diavol apărut sub forma fiarelor; Sf. Atanasie și botezul copiilor	Să fie feriți de boli
Sf. Trifon	Păstor, tămăduitor	Să nu înnebunească, să fie feriți de fiare, să nu fie năpădiți de gândaci și omizi
Sf. Haralambie	Tămăduitor, rugăciunea finală „Tu știi că oamenii sunt trup și sânge, dă-le lor îmbelșugare din roadele pământului”	Să fie sănătoși oamenii și vitele
Sân Toader	A fost soldat	Să nu fie omorâți de caii lui
Marcuș boilor	A fost legat ca un bou	Să fie sănătoase vitele și să nu le atace fiarele

Sf. Vartolomei	Cutremurul care s-a produs când a fost spânzurat cu capul în jos	Să nu fie furtuni sau grindină
Sf. Onofrei	Este dăruit de Dumnezeu cu finic și izvor pentru a supraviețui în pustie	Să fie recoltele bogate, să nu strice viermii varza
Sf. Cosma și Damian	Tămăduitori	Să nu se îmbolnăvească
Sf. Procopie	Fulgere și tunete când se ducea să-i găsească pe creștini	Să nu fie grindină, să fie apărați de foc și furtuni
Sf. Tecla	A fost dată fiarelor, dar acestea nu au atins-o	Să nu atace lupii vitele

Ioana Alexandra Cosma

cosma.ioana1998@gmail.com

Individualismul în rândul studenților

În acest articol voi oferi o imagine de ansamblu asupra rezultatelor cercetării individualismului în rândul studenților de la Specializarea Resurse Umane, Facultatea de Administrație și Management Public din cadrul Academiei de Studii Economice din București. Această cercetare face parte din lucrarea realizată pentru examenul de licență, fiind în esență mult mai complexă. Așadar, în cele ce urmează voi prezenta aspectele cele mai relevante identificate în cadrul demersului meu, cât și obstacolele pe care le-am întâmpinat.

Relevanța cercetării. Relevanța inițierii unei cercetări care să analizeze individualismul în rândul studenților a fost reprezentată de descoperirea tendințelor dominante în rândul acestora (individualiste sau colectiviste), care apoi să fie comparate cu cercetări pe teme asemănătoare, cât și de explicarea modului în care mediul de proveniență și tipul de familie, pot influența formarea și schimbarea acestor caracteristici. Înainte de a trece la partea de metodologie și aplicare a cercetării, voi preciza o serie de aspecte teoretice fără de care nu am putea înțelege conținutul articolului, și care îl fundamentează pe acesta din urmă.

Cadrul teoretic. În studierea conceptului de individualism¹, dar și a opusului acestuia, colectivismul², precum și a altor termeni de legătură, am abordat în lucrarea mea surse teoretice precum: *Culturi și organizații. Softul mental* de Geert Hofstede, Gert Jan Hofstede și Michael Minkov, în care regăsim țara noastră ca fiind colectivistă, “Measurement of Individualism and Collectivism” de Harry Chi Chiu Hui, pe baza căreia am construit o parte din instrumentul de cercetare, “Rethinking Individualism and Collectivism: Evaluation of Theoretical Assumptions and Meta-Analyses” de Daphna Oyserman, Heather M. Coon și Markus Kimmelmeier, care au realizat o meta-analiză asupra a optzeci și trei de studii pe tema individualismului și

¹ După cum vom vedea în continuare, termenul de individualism este folosit atunci când vorbim de cercetări la nivelul culturilor, așa cum au fost cele inițiate de G. Hofstede, G. J. Hofstede și M. Minkov, aceștia în lucrarea lor analizând națiuni, identificând caracteristicile acestora per ansamblu, și nu indivizi, subiect care ne interesează pe noi în această lucrare.

² În cazul colectivismului se aplică aceleași explicații oferite anterior.

colectivismului și “Culture and the Self: Implications of Cognition, Emotion and Motivation” de Hazel R. Markus și Shinobu Kitayama, în cadrul căreia regăsim cele două tipuri de sine, „sinele independent” și „sinele interdependent”, care descriu cele două orientări culturale (individualismul și colectivismul). Pe baza informațiilor documentate din aceste surse, *prin individualism înțelegem punerea pe primul plan a intereselor proprii, axarea pe propriile forțe în demararea activităților și un grad relativ mare de independență al individului*. Opusul acestuia este *colectivismul, care are în vedere grupul ca actor principal, în favoarea acestuia fiind uneori sacrificată propria persoană, punându-se accentul pe interesele grupului și respectarea regulilor acestuia*. Pentru cei colectivști grupul este o sursă de protecție, gradul de dependență față de acesta fiind ridicat. Cu aceste două concepte avem asociate și cele două tipuri de familie, respectiv cea nucleară³ și cea extinsă⁴, termeni pe care îi vom regăsi și în partea de descriere și aplicare a cercetării.

Idiocentrism și allocentrism. Acum, având în vedere subiectul cercetării, și anume studenții, analiza a fost realizată la nivel de individ, fiind astfel luate în considerare răspunsurile furnizate de fiecare student în parte pentru a crea un profil caracteristic al studenților de la Specializarea Resurse Umane, de la facultatea precizată anterior. Din această privință, Harry C. Triandis impune necesitatea unei diferențieri privind nivelurile de analiză. Când analizăm la nivel de cultură (ca în cazul cercetărilor demarate de G. Hofstede, G. J. Hofstede și M. Minkov), individualismul și colectivismul apar ca părți opuse ale unei singure dimensiuni. Când analizăm la nivel de individ, se pare că sunt mai mulți factori care să definească individualismul, „de exemplu: competiția, distanța emoțională față de grupul intern, încrederea în sine etc.” (Triandis și Gelfand⁵, 1998, *apud* Triandis, 2001: 910) și colectivismul, „de exemplu: sociabilitate, interdependență, integritatea familială etc.” (*ibidem*). Drept urmare, Harry Charalambos Triandis, Kin Leung, M. J. Villareal și F. L. Clack propun un mod diferit de denumire a celor două cadre opuse, atunci când vorbim de nivelul individual de analiză, și anume: *idiocentrism*⁶ și *allocentrism*⁷. Prin utilizarea acestei terminologii se pot discuta particularitățile caracteristice individului în cazul celor două extreme. De acum înainte va fi folosită această terminologie, care ne va permite crearea unui profil, care va fi folosit în etapa de analiză a cercetării. Definițiile

³ Familie alcătuită doar din părinți și copil/copii.

⁴ Familie alcătuită din părinți, copii și alte rude, precum bunici, mătuși, unchi, veri etc.

⁵ Harry Charalambos Triandis și Michele Gelfand, 1998, “Converging measurement of horizontal and vertical individualism and collectivism”, în *Journal of Personality and Social Psychology*, 74(1), pp. 118-128.

⁶ „Persoanele idiocentrice, atunci când vorbesc de propria persoană, se referă numai la ei, ca indivizi în cadrul societății și nu ca membrii a unui grup clar delimitat” (Triandis, 2001: 913).

⁷ „Persoanele allocentrice tind să-și definească propria persoană făcând referire la entitățile sociale” (*ibidem*).

celor două sunt extrem de apropiate de cele oferite în cadrul individualismului și colectivismului, fiind în esență corespondentele lor la nivel particular de analiză. O diferență între cele două se regăsește în definirea stimei de sine. Când vorbim de stima de sine a allocentricilor aducem în discuție sintagme precum „a te înțelege bine cu cineva” (Triandis, 2001: 914), iar în cazul celălalt, expresii precum „a fi mereu cu un pas înainte, a fi cel mai bun” (*ibidem*). Se pare că există o diferență esențială și în modul în care persoanele din cele două categorii oferă atribuții cu referire la indivizii cu care interacționează. În descrierea altor persoane, idiocentriștii folosesc trăsături „care sunt strâns legate de dispozițiile interne ale persoanei respective” (Menon *et al*, 1999: 702). Persoanele allocentrice de cealaltă parte, țin cont de contextul în care se face descrierea individului, de grupul din care face parte și de situația particulară. Ei tind să gândească per ansamblu, să generalizeze. Într-un studiu realizat de Ara Norenzayan, Incheol Choi și Richard E Nisbett (Norenzayan *et al*⁸, 1999, *apud* Triandis, 2001: 914) s-a ajuns la concluzia că persoanele allocentrice folosesc mai mult dispoziții situaționale în descrierea celorlalți, pe când persoanele idiocentrice dau caracteristici care sunt valabile în toate contextele, care sunt fixe. Acest fapt poate fi cauza pentru care oamenii idiocentrici văd individul ca fiind același în toate situațiile (stabil), cel care se schimbă fiind mediul din care aparține, individul fiind cel care decide schimbarea mediului. De exemplu, „dacă nu-ți place locul actual de muncă, îl schimbi” (Triandis, 2001: 914). Oamenii allocentrici se conformează, și consideră că „omul este cel care trebuie să se schimbe” (*ibidem*), supunându-se noilor datorii și obligații.

Trăsături caracteristice ale celor două orientări. Ca o completare a celor de până acum, voi prezenta o serie de trăsături care se corelează personalității specifice celor două concepte din perspectiva mai multor autori. D. S. Moskowitz, Eun Jung Suh și Julie Desaulniers (Moskowitz *et al*⁹, 1994, *apud* Triandis, 2001: 915) susțin ideea că idiocentricii se concentrează pe dominanță, în timp ce allocentricii se concentrează pe a fi înțelegători și agreabili. Structura motivantă specifică colectivismului implică o receptivitate crescută asupra nevoilor celorlalți și reprimarea propriilor nevoi în detrimentul nevoilor grupului, pe când cea specifică individualismului reflectă nevoile proprii, drepturile și capacitățile individului și forța de a face față presiunilor din mediul social (Markus & Kitayama¹⁰, 1991, *apud* Triandis, 2001: 915). Printre valorile predominante ale celor două regăsim pentru idiocentrism: „independență, căutarea plăcerii, creativitate, competitivitate,

⁸ Ara Norenzayan, Incheol Choi și Richard E. Nisbett, 1999, *Eastern and Western perceptions of causality for social behaviour*, New York: Russell Sage Foundation, pp. 239-277.

⁹ Moskowitz, D. S., Julie Dasaulniers și Eun Jung Sur, 1994, “Situational Influences on Gender Differences in Agency and Communion”, în *Journal of Personality and Social Psychology*, 66, pp. 753-761.

¹⁰ Hazel R. Markus & Shinobu Kitayama, 1991, “Culture and the Self: Implications of Cognition, Emotion and Motivation”, în *Psychological Review*, pp. 224-253.

inițiativă, asertivitate, curiozitate, eficiență, sinceritate, siguranță de sine etc.”, și pentru allocentrism: „reciprocitate, tradiționalism, conformitate, securitate, respect, umilință, deferență, simțul datoriei, devotament, cooperare, atenție la nevoile celorlalți etc.” (Grimm *et al*¹¹, 1999, *apud* Triandis, 2001: 915). În cele ce urmează voi trece la partea aferentă metodologiei cercetării.

Metodologia cercetării. Scopul propus a fost acela de a analiza modul în care mediul de proveniență, urban sau rural și tipul de familie din care fac parte studenții poate sau nu determina personalitatea acestora, cât și modul în care idiocentrismul sau allocentrismul se manifestă și afectează viața de zi cu zi a acestora. Am avut în vedere trei obiective: 1) determinarea valorilor predominante celor două categorii de respondenți (studenții idiocentrice și allocentrice), 2) determinarea factorilor care influențează valorile predominante în cadrul studenților, și 3) încadrarea respondenților în cadrul celor două tendințe, idiocentrice sau allocentrice. De asemenea, am pornit de la două ipoteze:

- Studenții care provin din mediul urban vor fi mai idiocentrice decât cei care provin din mediul rural;
- Studenții din familii nucleare vor prezenta predominant valori specifice tendinței idiocentrice, pe când cei din familii extinse vor prezenta predominant valori specifice tendinței allocentrice.

Ca tip de cercetare am ales cercetarea de tip explicativ, care are ca scop valorificarea relațiilor dintre fenomenele studiate, modul în care acestea se influențează, cât și cauzele și efectele care duc la producerea lor. Cercetarea explicativă este potrivită pentru demersul meu, deoarece urmăresc testarea unor ipoteze. Aplicat pe tema individualismului în rândul studenților, prin utilizarea acestui tip de cercetare se va explica modul în care mediul de proveniență și alți factori influențează sau nu măsura în care tinerii sunt idiocentrice sau allocentrice, cât și care sunt efectele acestor tendințe. Ca metodă de cercetare am ales sondajul de opinie, instrumentul aferent fiind un chestionar structurat din 28 de întrebări clar formulate, care vor oferi o varietate de informații menite să atingă obiectivele lucrării. Din acești 28 de itemi, doar 20 sunt luați în considerare la calcularea scorurilor celor două tendințe, așa cum vom vedea și în continuare. Itemii sunt formulați sub forma unor afirmații la care respondenții trebuie să-și exprime opinia, în funcție de alegerea personală, variantele de răspuns fiind „sunt de acord” și „nu sunt de acord”. În alcătuirea chestionarului am folosit ca punct de pornire instrumentele dezvoltate de H. Hui (1984:

¹¹ Stephanie D. Grimm, Marcia S. Katigbak, A. Timothy Church & Alberto S. Reyes, 1999, “Self-described traits, values, and moods associated with individualism and collectivism: Testing I-C theory in an individualistic (U. S.) and collectivistic (Philippine) culture”, în *Journal of Cross-Cultural Psychology*, 30, pp. 466-500.

42-47) și Adrian Iliste (2017: 20), care au la bază scala INDCOL realizată de primul menționat. Această scală cuprinde șase sub-dimensiuni, fiecare având o serie de itemi, care măsoară tendințele individualiste și colectiviste ale indivizilor din cadrul unei culturi. Aceste șase sub-dimensiuni sunt reprezentate de relațiile cu: „părinții, rudele, vecinii, prietenii, colegii de muncă/facultate și soțul/soția”. La primele cinci sub-dimensiuni, am mai adăugat două, care fac referire la modul în care H. C. Triandis a susținut că se pot măsura dimensiunile idiocentrism și allocentrism ale personalității, și anume: „definiția sinelui oferită de cei care sunt cercetați și structura scopurilor acestor persoane” (Triandis *et al*¹², 1995, *apud* Iliste, 2017: 6).

Măsurarea scorurilor. În ceea ce privește măsurarea datelor care vor fi obținute în urma administrării chestionarului, am ales să folosesc o metodă în trei etape, asemănătoare cu cea abordată de Adrian Iliste care a realizat o cercetare asemănătoare, pe aceeași temă. Așadar, scorurile pentru a încadra respondenții în categoria idiocentrică sau allocentrică se vor calcula astfel:

- a) „Pentru fiecare item idiocentric se va oferi 1 punct, iar pentru fiecare item allocentric se va oferi -1 punct.
- b) Se va calcula un scor pentru idiocentrism și allocentrism prin adunarea scorurilor item-ilor. Scorul se va încadra între -20 și 20.
- c) Drept urmare, scorurile mai mari de 0 definind o tendință mai degrabă idiocentrică, iar sub 0 o tendință mai degrabă allocentrică.”

Universul cercetării și eșantionarea. Populația investigată prin intermediul cercetării este, așa cum am menționat și anterior, reprezentată de studenții de la Specializarea Resurse Umane, Facultatea de Administrație și Management Public din cadrul Academiei de Studii Economice din București. La studiu au participat 113 de respondenți, criteriile de alegere a eșantionului fiind următoarele:

- Studenți în anul I, II și III, ciclul licență;
- Care studiază resurse umane în cadrul Academiei de Studii Economice din București;
- Proveniți din mediul urban și rural din România.

Eșantionarea aleasă pentru această cercetare este cea non-probabilistică. Justificarea alegerii acestei metode de eșantionare este datorată facilității abordării respondenților, această cercetare având o întindere mică, constând în administrarea unui chestionar la aproximativ 120 de persoane. Acest tip de eșantionare, non-probabilistică, este cea a selecției subiecților cei mai disponibili. Având în vedere această alegere, trebuie menționat faptul că reprezentativitatea

¹² Harry. C Triandis, Darius K.-S. Chan, Dharm P. S. Bhawuk, Sumiko Iwao & Jai P. B. Sinha, “Multimethod probes of allocentrism and idiocentrism”, 1995, în *International Journal of Psychology*, 30(4), pp. 461-480.

acestei cercetări este redusă. Așa cum precizează și Earl Babbie în cartea sa, *Practica cercetării sociale*: „Deși astfel de studii pot fi sursa unor informații folositoare pentru studii ulterioare, trebuie să avem grijă să nu le generalizăm mai mult decât trebuie.” (Babbie, 2010: 261). Drept urmare a celor prezentate mai sus, rezultatele cercetării vor fi reprezentative doar pentru studenții analizați.

Operaționalizarea s-a realizat prin împărțirea conceptelor cheie în următoarele sub-dimensiuni: definiția sinelui, structura scopurilor, tipul de familie, mediul de proveniență, relațiile cu părinții, rudele, vecinii, prietenii și colegii.

Descrierea cercetării. Pentru colectarea datelor, așa cum am menționat precedent, s-a folosit drept instrument un chestionar, care a fost aplicat prin intermediul platformei *i-sondaje*. Așadar, accesul la respondenți s-a făcut în mediul online, prin intermediul rețelelor sociale și al *e-mail*-ului. Au fost abordați studenți atât din mediul urban, cât și din mediul rural, profilul acestora fiind cel descris anterior, în partea de eșantionare. Aceștia au fost informați în prealabil despre scopul cercetării, astfel încât, să-și ofere consimțământul în cunoștință de cauză. Pe baza itemilor din chestionar, s-a identificat definiția pe care respondenții o asociază cu sinele, precum și percepția acestora asupra definiției sinelui părinților. Primii itemi/întrebări au avut un caracter introductiv, următorii 20 de itemi, care au fost încadrați în cinci categorii (patru itemi/categorie), fiind cei care au fost avuți în vedere pentru calculul scorurilor respondenților, care i-ar încadra într-una dintre cele două orientări, idiocentrică și allocentrică. Respondenții care au avut scorul 0, nu s-au încadrat în niciuna dintre aceste categorii. Datele culese au permis atât încadrarea în cele două tendințe, cât și formarea unor corelații pentru testarea celor două ipoteze privind tipul de familie și mediul de proveniență. De asemenea, pe baza profilelor rezultate, s-au putut extrage o serie de caracteristici reprezentative pentru idiocentrism și allocentrism, așa cum sunt prezente în rândul respondenților studiului. Aplicarea chestionarului s-a desfășurat pe parcursul a treizeci de zile, în primele zile ajungându-se la aproximativ 60 de respondenți, mai dificil de abordat fiind cei din mediul rural, în primul rând pentru că sunt în proporție mai mică și, în al doilea rând, pentru că au fost mai greu de găsit, chestionarul fiind aplicat în mediul online.

Interpretarea datelor. În acest paragraf voi prezenta rezultatele cercetării privind idiocentrismul și allocentrismul în rândul studenților. Pe lângă interpretarea datelor colectate, voi realiza o încadrare a respondenților în cele două tipuri de orientări, idiocentrică și allocentrică și voi explica legătura, dacă aceasta va exista, între tendințele regăsite și mediul de rezidență și tipul de familie. În final, pe baza analizei efectuate, voi prezenta dacă ipotezele cercetării sunt confirmate sau infirmate și care ar putea fi motivele înregistrării unor astfel de rezultate.

Profilul respondenților. Profilul respondenților este următorul:

An de studiu:

- I – 18%
- II – 32%
- III – 50%

Gen:

- Feminin – 85%
- Masculin – 15%

Media vârstelor: 20,8 ani

Mediu de proveniență:

- Urban – 60%
- Rural – 40%

Familia de proveniență:

- Nucleară – 62%
- Extinsă – 38%

Încadrarea tuturor respondenților în funcție de cele două tendințe. În continuare voi oferi o imagine de ansamblu privind rezultatele cercetării, evidențiind proporția în care respondenții fac parte din una dintre cele două orientări, idiocentrică și allocentrică, după care voi realiza o analiză a factorilor determinanți în formarea tendințelor idiocentrice sau allocentrice. Factorii determinanți analizați în această secțiune sunt mediul de proveniență și tipul de familie al respondenților. După cum am precizat și în partea de metodologie, studenții vor fi încadrați în două categorii în funcție de scorurile înregistrate. Scorurile încadrate în intervalul 0 – 20 reflectă o tendință idiocentrică, iar scorurile încadrate în intervalul (-20) – 0 reflectă o tendință allocentrică. În rândul cercetării efectuate, cel mai mare scor întâlnit este de 14, iar cel mai mic scor este de (-8). Mai întâi, voi prezenta prin graficul de mai jos încadrarea tuturor respondenților în funcție de cele două tendințe.

Încadrarea tuturor respondenților în funcție
de cele două tendințe

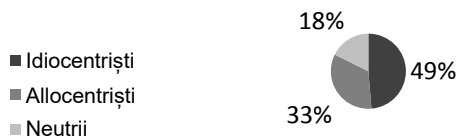


Figura 1 – Încadrarea tuturor respondenților în funcție de cele două tendințe, sursă: analiză pe baza datelor culese de autor.

După cum putem vedea în figura de mai sus, la nivelul întregului eșantion, predominantă este orientarea idiocentrică, cu 49%, cea care face referire la punerea accentului pe propria persoană, urmată de aceasta fiind cea allocentrică, cu 33%, reprezentată prin orientarea către grupuri, în final, cu un procent de 18% regăsindu-se respondenții care nu s-au încadrat în niciuna dintre tendințe, drept urmare, fiind considerați neutri. Aceasta este o primă imagine asupra eșantionului nostru. În evaluarea propriei persoane răspunzând la întrebarea „Care propoziție vă definește cel mai bine?”, respondenții având de ales între două definiții ale sinelui, una idiocentrică „Sunt o persoană autonomă, prefer să lucrez pe cont propriu, iar în cadrul unui grup, prioritare sunt nevoile și obiectivele personale” și una allocentrică „Sunt parte dintr-un colectiv, sunt loial/ă acestuia, iar nevoile și obiectivele grupului sunt prioritare acelor persoane”, a reflectat într-o oarecare măsură o proporție diferită în ceea ce privește tendințele idiocentrice sau allocentrice, respectiv 62 (54,9%) allocentrice și 51 (45,1%) idiocentrice. Așadar, putem deduce că percepția noastră în legătură cu modul în care credem că suntem și realitatea pot fi diferite. De asemenea, o astfel de diferență poate apărea și din cauza alegerii de unii respondenți a răspunsului pe care ei îl consideră dezirabil.

Confirmarea sau infirmarea ipotezelor

Ipoteza 1 – Influența mediului de proveniență în formarea tendințelor idiocentrice și allocentrice. În următorul grafic vom vedea analiza în funcție de mediul de proveniență al respondenților. Din punctul de vedere al încadrării respondenților în cadrul celor două tendințe, idiocentrism și allocentrism, în funcție de mediul de proveniență, urban sau rural, în graficul de mai jos observăm că în ambele categorii de respondenți predomină cei care au influențe idiocentrice. Dacă analizăm pentru fiecare mediu de proveniență în parte, eliminând respondenții care nu se încadrează în niciuna dintre cele două categorii, putem vedea că în cazul studenților proveniți din mediul urban există o diferență mai mare între procente 62,9% (idiocentrice) și 37,1% (allocentrice), decât în cazul celor proveniți din mediul rural, 55,3% (idiocentrice) și 44,7% (allocentrice). Așadar, putem spune că în cazul respondenților din mediul urban sunt prezenți mai mulți idiocentrice decât în cazul celor din mediul rural și invers în cazul allocentricilor. Datele expuse ne confirmă prima ipoteză conform căreia studenții din mediul urban sunt mai idiocentrice decât cei din mediul rural. Prin acest fapt demonstrăm și calitatea mediului de proveniență ca factor determinant al idiocentrismului și allocentrismului.

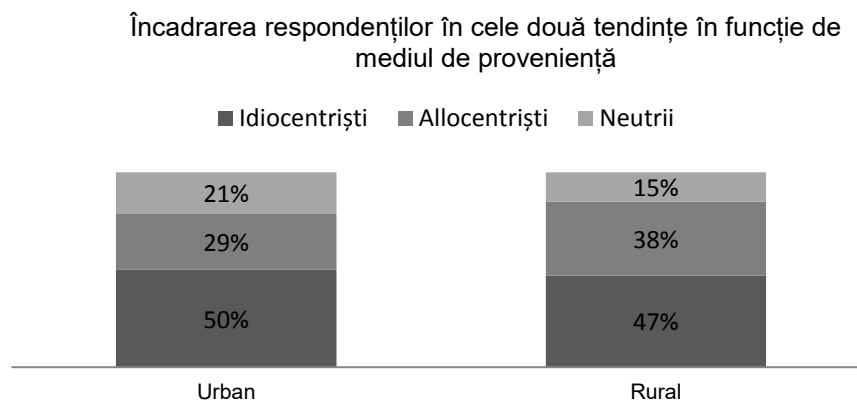


Figura 2 – Încadrarea respondenților în cele două tendințe în funcție de mediul de proveniență, sursă: analiză pe baza datelor culese de autor.

Ipoteza 2 – Influența tipului de familie în formarea tendințelor idiocentrice sau allocentrice. Cea de-a doua ipoteză a cercetării face referire la faptul că studenții care provin din familii nucleare vor prezenta valori specifice tendinței idiocentrice, pe când cei din familii extinse vor prezenta valori specifice tendinței allocentrice. Drept urmare, în continuare voi realiza o corelație între scorurile acestora și tipul de familie din care fac parte.

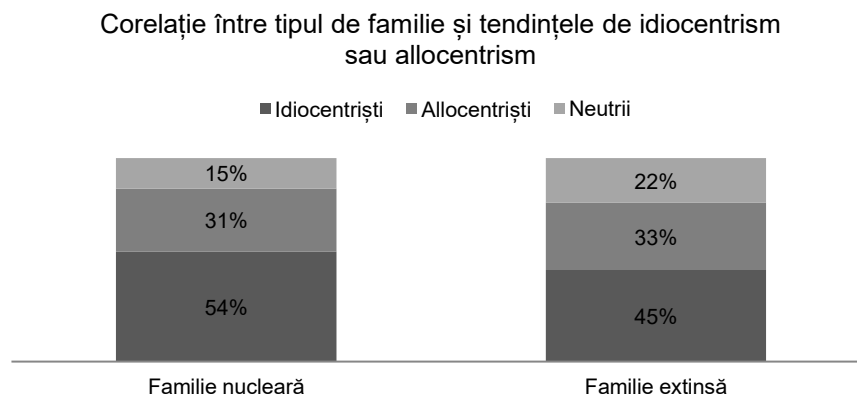


Figura 3 – Corelație între tipul de familie și tendințele idiocentriste sau allocentriste, sursă: analiză pe baza datelor culese de autor.

Se pare că indiferent de tipul de familie, tot tendințele idiocentrice predomină în rândul studenților care au participat la chestionar. În cazul studenților care provin din familii nucleare, dacă îi excludem pe cei care nu se încadrează în nicio categorie, vom avea 63% (38) care se încadrează în categoria idiocentrică și 37% (22) care se încadrează în categoria allocentrică. În cazul celor care provin din familii extinse, 58% (19) prezintă tendințe idiocentrice și 42% (14) prezintă tendințe allocentrice. Drept urmare, conform acestor statistici, cea de-a doua ipoteză se infirmă datorită predominanței valorilor idiocentrice în ambele situații, sigurul fapt de remarcă aici fiind că în cazul studenților proveniți din familii extinse, procentul celor care au prezentat valori allocentrice este mai mare decât al celor proveniți din familii nucleare.

Profilurile caracteristice. În urma interpretării datelor colectate, au rezultat următoarele caracteristici ale profilului idiocentric și profilului allocentric. Trăsăturile *profilului idiocentric* rezultate din analiza datelor furnizate de participanții la cercetare, sunt: autonomia, absența influenței din partea celorlalți și poziționarea pe prim plan a intereselor proprii. În privința structurii obiectivelor, la idiocentrii acestea sunt predominant individuale, iar cu referire la reputația personală, idiocentrii consideră că aceasta poate fi afectată doar de acțiunile proprii. În schimb, pentru caracterizarea *profilului allocentric*, în lucrare, am împărțit respondenții încadrați în allocentrism, în funcție de scorurile obținute, în două subcategorii, după cum puteți vedea și mai jos. Acestea țin seama de deosebirile înregistrate cu referire la influența din partea celorlalți, dependența față de ceilalți, relațiile și reputația, și de asemănările cu referire la gradul de întraajutorare, structura obiectivelor acestora și preferarea cooperării.

Profilul allocentric (deosebiri)

Subgrupul „puternic allocentric”	Subgrupul „slab allocentric”
Influență crescută din partea părinților, rudelor și prietenilor	Influență predominantă din partea părinților
Relații apropiate cu părinții, rudele, prietenii și vecinii	Relații apropiate în mod special cu părinții și prietenii
Dependență crescută față de indivizii cu care interacționează	Dependență relativ redusă față de ceilalți (aici se poate exclude în unele cazuri dependența față de părinți)

Părerea celorlalți despre familie și propria persoană (reputația) este importantă	Părerea celorlalți despre familie și propria persoană nu este importantă
---	--

Tabel 1 – Deosebirile dintre cele două subgrupuri allocentrice, sursă: analiză pe baza datelor culese de autor.

Profilul allocentric (asemănări)

Subgrupul „puternic allocentric”	Subgrupul „slab allocentric”
Prezența întrajutorării în ceea ce privește relațiile cu părinții, rudele, vecinii, prietenii și colegii	
Prezența cooperării (a lucrului în echipă)	
Structura obiectivelor este una bazată pe obiectivele comune	

Tabel 2 – Asemănările dintre cele două subgrupuri allocentrice, sursă: analiză pe baza datelor culese de autor.

Concluziile și limitele cercetării. Cercetarea a fost demarată în așa fel încât a respectat structura scopului, obiectivelor și ipotezelor, aducând răspunsuri pentru acestea. Putem realiza și o scurtă comparație cu alte cercetări, cum ar fi cu cea a lui G. Hofstede, G. J. Hofstede și M. Minkov. Rezultatele obținute de cercetarea mea la nivel de individ în ceea ce privește studenții reflectă idiocentrismul și nu colectivismul, ca în cazul studiului la nivel de cultură realizat de G. Hofstede *et al*, de unde a rezultat România ca țară predominant colectivită. În ceea ce privește alt studiu privind influența culturii asupra cooperării și lucrului în echipă (Dzionek-Kozłowska și Rehman, 2017) realizat și în rândul a 155 studenți români din Iași, de la Universitatea Alexandru Ioan Cuza, a rezultat un caracter allocentric al acestora, opus cu rezultatele cercetării mele. Aceste diferențe pot proveni din nenumărate cauze, pe care le-am explicat în detaliu în lucrarea de licență, cum ar fi influența programului de învățământ urmat, profesorii promovând o anumită categorie de valori, mediul din care provin studenții ș.a.m.d. Ca limite întâlnite de-a lungul cercetării, amintesc: reprezentativitatea redusă a rezultatelor obținute, și anume doar pentru studenții de la Specializarea Resurse Umane, caracterul închis al întrebărilor din chestionar și

influența unor factori, precum: influența percepțiilor prietenilor, oferirea răspunsului considerat dorit de cercetător din perspectiva respondentului, oferirea unui răspuns care denotă un comportament de admirat în cadrul societății din care face parte persoana respectivă etc.

Recomandări. Având în vedere limitele identificate, pentru îmbunătățirea unor cercetări viitoare, propun următoarele recomandări:

- Utilizarea unui alt tip de eșantionare pentru a asigura o reprezentativitate mai mare;
- Extinderea cercetării, prin participarea la aceasta a unui număr cât mai mare de persoane, reprezentative din punctul de vedere al provenienței, genului ș.a.m.d.;
- Construirea unui instrument în care itemii să fie măsurați prin intermediul unei scale de frecvență;
- Administrarea fizică a chestionarului pentru a diminua posibilele erori;
- Includerea în cercetări viitoare a unor ipoteze care să testeze atât influența profesorilor, cât și a planului de învățământ urmat, în formarea unor valori în cadrul studenților.

Reflecții personale. O astfel de cercetare a analizării unor trăsături de personalitate ale indivizilor în funcție de două tendințe majore pe care le putem defini în funcție de raportul pe care persoana în cauză îl are cu ceilalți, constă într-un efort complex de a descoperi posibili factori determinanți ai idiocentrismului sau allocentrismului, precum și de a fi capabil de a delimita aceste caracteristici la nivelul indivizilor studiați. Un aspect curios privind această temă de studiu poate fi stabilirea tendințelor în funcție de alegerile respondenților pentru propria persoană dar și evaluarea aceleiași persoane de către un prieten pentru a identifica eventualele diferențe. Experiența realizării unei cercetări a idiocentrismului și allocentrismului în rândul studenților a dus la o clarificare a celor două concepte, precum și a stabilirii afirmației că nu există individ care să fie total idiocentric sau allocentric, aceste orientări prezentând modul de a fi a celui analizat în anumite situații date și sub diferite influențe. Consultarea literaturii de specialitate mi-a schimbat percepția asupra conceptelor, ajutându-mă să realizez cât de importantă este diferența dintre nivelul general de analiză și nivelul individual de analiză. Multitudinea de date colectate, precum și rezultatele obținute pot fi utilizate drept punct de plecare sau model pentru noi cercetări pe aceeași temă sau una asemănătoare, concluziile expuse evidențiind deficiențele, precum și eventualele îmbunătățiri care pot duce la rezultate mai bune pe viitor.

BIBLIOGRAFIE

- Babbie, Earl., 2010, *Practica cercetării sociale*, Cluj-Napoca: Polirom, traducere de Sergiu Gherghina, George Jiglău și Monica Andriescu.
- Dzionek-Kozłowska, Joanna & Sarah N. Rehman, 2017, “Attitudes of economics and sociology students towards cooperation: A cross-cultural study”, în *Economics and Sociology*, 10(4), pp. 124-136.
- Hofstede, Geert, Gert Jan Hofstede & Michael Minkov, 2012, *Culturi și organizații. Softul mental*, București: Humanitas, traducere de Mihaela Zografi.
- Hui, Chi Chiu Harry, 1984, *Development and Validation of an Individualism-Collectivism Scale. Technical Report*, University of Illinois, Department of Psychology.
- Hui, Chi Chiu Harry, 1988, “Measurement of Individualism and Collectivism”, în *Journal of Research in Personality*, 22, pp. 17-36.
- Iliste, Adrian, 2017, *The personality dimension of idiocentrism-allocentrism among international students* (lucrare de disertație), Umeå University (Suedia).
- Menon, Tanya, Michael Morris & Ying-yi Hong, 1999, “Culture and the construal of agency: Attribution to individual versus group dispositions”, în *Journal of Personality and Social Psychology*, 76, pp. 701-717.
- Oyserman, Daphna, Heather M. Coon & Markus Kemmelmeier, 2002, “Rethinking Individualism and Collectivism: Evaluation of Theoretical Assumptions and Meta-Analyses”, în *Psychological Bulletin*, vol. 128, pp. 3-72.
- Triandis, Harry C., 1998, “Training to recognize individual differences in collectivism and individualism within culture”, în *International Journal of Intercultural Relations*, vol. 22, pp. 35-47.
- Triandis, Harry C., 2001, “Individualism-collectivism and personality”, în *Journal of Personality*, pp. 907-924.
- Triandis, Harry C., Kin Leung, M. J. Villareal & F. L. Clack, 1985, “Allocentric versus Idiocentric Tendencies: Convergent and Discriminant Validation”, în *Journal of Research in Personality*, pp. 295-415.

Marian Nuțu Cîrpaci

rom4india@gmail.com

Prima scriere în limba romaní și erorile ei de interpretare în *Rromii, India și limba rromani*

Prima menționare a limbii romilor a fost făcută în anul 1547 de călătorul englez Andrew Boorde, cea de-a doua venindu-ne de la Bonaventura Vulcanius¹, în anul 1597. Această primă menționare a limbii rome constă dintr-o listă de treisprezece propoziții obținute de Andrew Boorde într-o cărciumă de la romii întâlniți de el în provincia Egiptul Minor, din Grecia. Lista reprezintă un monument de limbă scrisă, chiar dacă are dimensiuni modeste, căci este *prima atestare* scripturală a limbii romilor în afara Indiei. Lista lui Andrew Boorde este comparabilă cu cel mai vechi document scris în limba română, „Scrisoarea lui Neacșu din Câmpulung”, atestată la 1521.

În cartea *Rromii, India și limba rromani* (1998), autorul, Gheorghe Sarău, analizează defectuos această primă scriere în limba romaní. Suntem de părere că *rigurozitatea științifică în interpretarea corectă a limbii și istoriei romilor este strâns legată de vorbirea maternă a limbii romaní*.² Deși autorul menționat a fost animat poate de o deplină onestitate științifică, necunoscător fiind „de acasă” al vreunui dialect rom, interpretează eronat adverbul interogativ *kater*³ și traduce incorect unele dintre propozițiile expuse de Andrew Boorde. La aceste erori se adaugă și rescrierea celor treisprezece propoziții în alfabetul *inutil* inventat de Marcel Courthiade.⁴ Aceste probleme reprezintă ele însele un argument în sprijinul opiniei formulate mai sus în italice, cunoscute fiind eforturile lui Gheorghe Sarău de a ajunge la o cât mai bună competență în limba romaní. Cu toate acestea, neînvățând-o dintru început într-o familie de romi, posibilitatea necunoașterii ei complete

¹ *De literis et lingua Getarum siue Gothorum. Item de notis Lombardicis. Quibus accenserunt specimina variorum lingarum*, Leiden, 1597.

² Yaron Matras, cercetător britanic, doctor autodidact în limba romaní la Manchester University, pare a fi exact de părerea opusă. De exemplu, articolul numit “Why plans for a European Roma Institute might be a setback for Europe’s Roma” este scris contra acceptării studiilor romilor nativi în mediul academic.

³ A. Boorde scria „*cater*”, G. Sarău preferă grafia „*kaθer*”, folosind alfabetul inventat de Marcel Courthiade (vezi și nota următoare).

⁴ Considerăm că este un alfabet inutil întrucât limba romaní este perfect adaptabilă scrierii cu alfabetul latin.

rămâne ca o fatalitate, cum de altfel se întâmplă cu orice limbă învățată pe căi extra-materne. Pe acest fond, este firească apariția unor erori de câte ori se încearcă analize lingvistico-semantică subtile. Nefirească este însă deținerea șefiei catedrei de „romani” de către o astfel de persoană la Universitatea București, aruncând o umbră de neîncredere asupra acestei universități și asupra oricărei alte universități în care se constată un fenomen asemănător. Nefirescul se amplifică cu atât mai mult cu cât persoana respectivă se consideră fondatoare a unei limbi literare române.⁵

În ceea ce privește eroarea adverbială, la Andrew Boorde apare propoziția română „*Cater myla barforas?*” pe care o traduce în englezește prin “*How farre is it to the towne?*” (Boorde, 1870: 218). Fără îndoială că traducerea lui era aproximativă, dar reda întrucâtva sensul întrebării. G. Sarău traduce „*Cater myla barforas?*” prin două variante: 1) „La câte mile este orașul cel mare?”, și 2) „Câte mile sunt până la orașul cel mare (capitala?)?” (Sarău, 1998: 230). În ambele variante de traducere sunt inserate fără sens cuvinte rome⁶ (*keti, isi, ji k-o*), în încercarea de a înțelege o propoziție simplă, pe care oricare rom vorbitor nativ ar înțelege-o spontan.

Ca să ajungă la aceste variante de traducere, G. Sarău rescrie și interpretează eronat vechea întrebare redată în 1547 de A. Boorde în felul următor:

„Kaθer (kèti) mila (mile) [(i)si 3i k-o] bar' fòros?” – „La câte mile este orașul cel mare? [sau: „Câte mile sunt până la orașul cel mare (capitala?)?”] (*ibidem*).

Forma corectă a expresiei notate de A. Boorde este, conform limbii române, în dialect tradițional *kalderash* („căldărăresc”):

„Katar malavaa' bar foras?” – „Pe unde întâlnim (pe) marele oraș?”

„*Katar*” este un adverb interogativ, în limba române *kalderash* și în toate dialectele rome însemnând „de unde” și „pe unde”. Pentru un vorbitor nativ, este limpede că în sintagma „*katar malavas/malavaa*” nu poate fi vorba de „mile” (unități de măsurare a distanței), ci de verbul indian *milna*, „a întâlni”. Boorde a folosit scrierea „*myla*” pentru a exprima verbul indian *mala*, „a întâlni”, o variantă dialectală hindusă a verbului *milna*. Pentru a întări această afirmație, se pot da exemplele

⁵ Prin comparație cu limba română, se poate observa că o limbă română literară a rezultat ca urmare a unor eforturi depuse pe personalități vorbitoare *matern* ale acestei limbi.

⁶ La fel se întâmplă și în propoziția nr. 9, „*Da mai masse!*” („*Geue me fleshe!*”), G. Sarău traducând „Dă-mi și carne!”, deși în textul lui A. Boorde nu apare conjuncția „și”. În propoziția nr. 11, „*De mai paba la ambrell!*” („*Geue me aples and peers!*”), cu traducerea „Dă-mi mere și pere!”, deși conjuncția „și”, iarăși, nu apare în vechea propoziție.

rome: „*Katar phires?*”, „Pe unde umbli?”. Răspuns: „*Katar kamau!*”, „Pe unde vreau!”. Dr. Natalia Ivend (comunicare personală), *romni* [femeie romă] din Anglia, folosește însă *kater*, o variantă a lui *katar* de fapt întâlnită în dialectul romilor englezi. De asemenea, sufixul de ablativ *-ter*, apare prescurtat în dialectul *kalderash*, sub forma *-te*, în întrebarea „*Soste?*”, „De ce?”, în loc de „*Sostar?*”. Deci nu era vorba de mile sau kilometri, ci de verbul din limba hindi *milna*, „a întâlni”, „a obține”, „a nimeri”. Romul întâlnit de A. Boorde în 1547 întreba pentru că nu știa pe care drum să se îndrepte, și i-au fost indicate în mod sigur două sau mai multe drumuri.

Se impun, în urma analizei de până acum, două concluzii: 1) G. Sarău nu cunoștea sensul secundar foarte important, al cuvântului „*katar*”, adică „pe unde”, sensul principal fiind „de unde”. 2) Se confundă verbul rom pentru „întâlnesc”, „nimeresc”, cu milele, unități de măsurare a distanței. Consecința este corectarea eronată, după cinci sute de ani, a lui A. Boorde și a primului „interviu” în limba romanî din Europa.

Aceeași greșală de interpretare o face după zece ani de la tipărirea volumului *Rromii, India și limba rromani* și Jean-Pierre Liegeois, în cartea *Romii în Europa* (Liegeois, 2008: 35), prezent fiind în „Bibliografie” (p. 287) volumul publicat de autorul român cu un deceniu înainte. Doctorandul în „rromani” Cristian Pădure trimite și el la scrierea lui Andrew Boorde, și o specifică în scrierea sa „ABC-ul despre limba rromani” (Pădure, 2016: 4). (De reținut este faptul că C. Pădure este doctorand la Sorbona, student al lui Marcel Courthiade, și fost student al lui G. Sarău.) Nici C. Pădure nu observă eroarea lui G. Sarău, după cum nu o observă nici M. Courthiade însuși, comisar lingvistic al limbii „rromani” la Consiliul Europei.

În ceea ce privește traducerea propozițiilor, propoziția nr. 7 redată de A. Boorde este „*Pe, pe, deue lasse!*”, tradusă în englezește prin „*Drynke, drynke for God sake!*”. G. Sarău o rescrie și traduce parțial eronat cu „Pi (pe), pi (pe) e e Dewelesθε!”, „Bea, bea, pentru Dumnezeu!”. Boorde scrie „*Pe, pe, deue lasse!*”, adică „Zeii sunt buni!” („*lașe*”), în timp ce traducătorul român introduce cu de la sine putere locativul, inexistent totuși în scrierea lui A. Boorde.

Propoziția nr. 8 este „*Achae, da ma manor la vene!*”, „*Mayde, geue me bread and wine!*”, „Fată, dă-mi pâine și vin!”, fiind retradusă de G. Sarău cu „Fată, dă-mi pâine și bere!”. Se confundă aici „*la vene*”, „vinul”, cu „*lovina*”, „bere” (în unele dialecte rome), „*la vene*” tradus fiind de A. Boorde prin „vin”, un cuvânt probabil pus de acesta în locul țigănescului „*mol*”, „vinul”. Deci, A. Boorde traduce „*la vene*” prin „vin”, în timp ce la G. Sarău apare „*lovina*”, „bere”. Și aici, ca și la toate cele treisprezece propoziții, consider că trebuie acordată prioritate traducerii călătorului englez, căci el a fost cel ce a vorbit cu romii în anul 1547, iar nu traducătorul de mai târziu.

Un alt exemplu: la traducerea propoziției nr. 10 apare o greșală, minoră, dar greșală. A. Boorde scria: „*Achae, awordey, susse!*”, „*Mayde, come huther, harke a worde!*”, „Fată, vino aici,

auzi un cuvânt!”. G. Sarău traduce prin „*A čha'le, aw orde I šun!*”, „Fată vino aici și ascultă!”, ignorând valoarea lui „*susse*”. Totuși, un vorbitor nativ îl „simte” ca „*šun še*”, „auzi, fă!”.

Am semnalat la Muzeul Culturii Romilor din București⁷ faptul că ne confruntăm cu o înțelegere și interpretare greșită a foneticii istorice a dialectelor rome. Tot atunci, discutând despre lista de expresii rome redată de A. Boorde, G. Sarău afirma că prezența cuvântului „*foro*”, „oraș”, în lista lui A. Boorde demonstrează că romii deja au locuit mult timp în Grecia, de unde au împrumutat cuvântul. Dar, nu este așa. Cuvântul „*foro*” este moștenit în dialectele rome din India, căci a fost notat în 1865 drept cuvânt hindus. Astfel, în scrierea *A history of the Gipsies*, de Walter Simson, citim la pag. 332 că autorul a întâlnit un marinăr indian, pe care îl denuște *moor*, după obiceiul englezesc, marinăr care făcea parte din castele inferioare indiene, și îl interviează în legătură cu limba romilor din Anglia, punându-i în față o listă de cuvinte rome. Hindușul John Lobbs, de 25 de ani pe atunci, convertit creștin, îi răspunde cu echivalentele dialectului său. Surpriza cea mai mare din lista comparativă de cuvinte rome și hinduse este reprezentată de expresia „*baurie forest*”, „marele oraș”, în limba romilor din Scoția. Hindușul îl recunoaște și dă varianta „*bura frost*”, „marele oraș” în dialectul său! În acest caz, toată teoria șederii îndelungate în Imperiul Bizantin a romilor este ea însăși eronată. Concluzie finală de care Yaron Matras⁸ și echipa sa de la *Romani Studies*⁹ sunt pe bună dreptate îngrijorați. Dacă romii nativi ar verifica ce s-a cercetat de către academicienii ne-romi legat de istoria și cultura romă, și ce politici de identitate s-au adoptat la nivel oficial pe baza acestor cercetări, atunci academicienii *rromologi/tsiganologi* vor trebui să se reprofileze.

BIBLIOGRAFIE

- Boorde, Andrew, 1870, *The Fyrst Boke of the Introduction of Knowledge*, London: N. Trübner & Co. , <https://archive.org/details/fyrstbokeintrod01boorgoog> (accesat la 3 nov. 2018).
- Liegeois, Jean-Pierre, 2008, *Romii în Europa*, București: Editura Consiliului Europei.
- Matras, Yaron, 2015, “Why plans for a European Roma Institute might be a setback for Europe’s Roma”, <http://bit.ly/1JMQTIv> (accesat la 6 nov. 2018).
- Pădure, Cristian, 2016, „ABC-ul despre limba rromani”, în Marcel Courthiade și Delia Grigore (coord.), *Profesorul Gheorghe Sarău. O viață dedicată limbii rromani*, București: Editura

⁷ Cu ocazia Festivalului Solidarității Pakivaló, 6-8 august 2015.

⁸ Vezi nota 2.

⁹ *Romani Studies* reprezintă continuarea longevivului *Journal of the Gypsy Lore Society*, fondat în 1888 în Marea Britanie. Societatea *Gypsy Lore* a fost întemeiată pentru studiarea romilor din toată lumea.

Universității din București.

Sarău, Gheorghe, 1998, *Rromii, India și limba rromani*, București: Kriterion.

Simson, Walter, 1865, *A History of the Gypsies: with Specimens of the Gipsy Language*, London: Samson Low and Marston; Edinburgh: Menzies, introduction, notes and a disquisition on the past, present and future of gipsydom by James Simson.

Marian Nuțu Cîrpaci

rom4india@gmail.com

Despre originea indiană a unor cuvinte presupus bizantine din limba romilor*

Lingviștii au avansat ipoteza că strămoșii romilor au locuit un timp îndelungat în Bizanț, din cauza unui număr de peste două sute de cuvinte grecești prezente în dialectele rome. Nimeni nu s-a ostenit să verifice dacă, totuși, unele din aceste cuvinte sunt chiar de origine greacă... în greacă! Nu îmi propun să detaliez etimologia tuturor, limitându-mă pentru moment la cele mai reprezentative, frecvent date ca exemplu în manualele din România de istorie a romilor, editate sau aprobate de Ministerul Educației Naționale: *kokalo*, „os”, *lulugi*, „floare”, și numerele *efta*, „șapte”, *ohhto*, „opt”, și *înea/(î)nia/enea*, „nouă”.

Un vechi proverb rom spune: „Câinele care umblă găsește oase” („*O jukāl kai phirel kokala arakhāl*”). Cu alte cuvinte, cercetarea este sursa înțelepciunii. Totuși, această cercetare nu este totdeauna fructuoasă. Unii caută oase acolo unde nu se pot găsi, iar alții găsesc oase, dar nu exact pe acelea hrănitoare.

***Kokalo* („os”)**

Marcel Courthiade a scris despre etimologia cuvântului țigănesc *kokalo* un articol intitulat “Teaching Sanskrit to European Rromanies (or Rroms)” (Courthiade, 2017). Comentariul începe sugestiv: „[U]n caz este de interes special: **kòkalo** «os»” (*ibidem*, 20). De ce este de interes special nu se precizează, și nu mă citează, eu fiind primul rom din istorie care a indicat cu bibliografie de necontestat originea sanscrită a substantivului țigănesc *kokalo*, în revista online *Confluente literare* (Cârpaci, 2017).

M. Courthiade merge până acolo încât declară substantivul *kokalo* drept *hapax*¹ în limba sanscrită. Prezint aici ideile principale ale autorului francez despre substantivul rom *kokalo*,

* Varianta în limba engleză a textului, cu unele completări, la pagina 145.

extrase din articolul citat mai sus: „[U]n caz este de interes special: **kòkalo** «os», atribuit de obicei grecescului κόκαλο, de asemenea un cuvânt comun în bulgară” (Courthiade, 2017: 20). Alte păreri ale lui M. Courthiade despre etimologia unor cuvinte române sunt pline de o siguranță nejustificată: „Unele sunt clare pentru vorbitor (...) iar altele pot fi identificate doar de cercetători: **lolo** «roșu» [provine din] Skt. [sanskrită] *lôhitam*” (*ibidem*, 19).

Voi argumenta viziunea mea despre originea acestor cuvinte; astfel, *argumentul lui M. Courthiade că substantivul kokalo este întâlnit doar o singură dată în sanskrită nu satisface condițiile cercetării științifice*; pluralul în -a din *kokala*, „oase”, este folosit în India: *ghār*, „casă” / *ghāraa*, „case”; *lolo*, „roșu”, în romani nu este din sanskrită, ci din persană. *Lal* se spune la roșu în persană și hindi, iar *lolo* înseamnă roșu în limba shina din Pakistan. Persanul *lal* este originea cuvântului indo-rom *lulugi*, „floare”, după cum voi demonstra în paragraful următor.

Menționez că în textul pe care îl am în vedere se afirmă că substantivul *kokalo* este un *hapax*, adică apare o singură dată în literatura sanskrită, și nu a produs cognate în limbile indiene moderne. Voi arăta că nu este vorba de un hapax, ci este folosit în zilele noastre în India. Există *douăzeci și trei* de limbi indiene moderne în care vorbitorii folosesc cognate ale cuvântului rom *kokalo*: oriya, sindhi-lari, kashmiri, hindi din Nepal, palula, kumaoni, urdu, tamil, malalayam, kurukh-oraon, dhangar-kurux, bhatrain, suthun, kolami, chitwan-tharu, naiki, naikkude gondi, madi, telugu, kamviri, degano, vayu, sarikoli.

În limba oriya standard, *kOnkaLo* înseamnă „schelet” (Mahapatra *et al.*, 2002: 202). Limba oriya este una dintre cele mai vechi limbi indiene, o limbă clasică. În anul 2011, limba oriya era vorbită de peste treizeci și unu de milioane de vorbitori. Substantivul *kankala*, „schelet”, este atestat în dicționarul lui G. C. Praharaj, *Purnacandra Ordia Bhashakosha*. Limba oriya mai are și *kankāli*, „partea corpului de deasupra taliei, unde oamenii își poartă pruncii”, „poale”. Un nume al zeiței Durga este *kankalamalini*, „cea care poartă un colier de oase”, iar zeul Shiva poartă și el *kankalamala*, un colier de oase, de aceea este numit și Kankalamali (Praharaj, 1931: 21). La pagina 408, G. C. Praharaj dă varianta *kikaśa*, „os”, iar la pagina 581, *kokali*, „un pește mic cu solzi”, *kokali sukhua*, „peștișori de mare”. După cum vom vedea, acest cuvânt, *kokali*, se regăsește în limbile dravidiene, dar cu sensul de cochilie.

În limba kurukh-oraon există un cuvânt înrudit cu substantivul rom *kokalo*: în expresia *barandi khocol* sau *kubru khocol* „osul spatelui”, cu *khocol* ca însemnând „os” (Hahn, 1903: 106).

¹„HÁPAX LEGÓMENON *s.n.* (Liv.) Cuvânt care apare într-un singur loc (în literatură sau într-un text). „Lucru spus o singură dată. [Pl. *hapax legomena*. / <fr., gr. *hapax legomenon*]” (<https://dexonline.ro/definitie/hapax>, accesat la 6 iunie 2019).

Khocol, bone.

Baraṇḍī or kubru khocol, the backbone or spine.

De altfel, în limba kurukh-oraon, există multe substantive compuse cu khocol: *hīkā khocol*, „osul pieptului” (*ibidem*, 65), *pun khocol*, „osul pieptului” (152), *karrō khocol*, „cartilaj” (84), *kharpatī khocol*, „osul șodului” (96), *kiss khocol-mann*, „osul porcului”, numele unui copac (88).

În limba bhatrain, *koikal*, „gheare”; în limba naikkude gondi, *bokkal*, „os”; în limba madi, *bokairo*, „os” și în limba telugu, *bokka*, „os” (Temple [ed.], 1866: 6). Limba suthun din nordul Indiei, are occiput: *shishan-kokar*, adică „osul capului” (*shish*, „cap”) (Leitner, 1893: 15). Și romii spun osului capului *shāresko kokalo*. Tot limba suthun are *gheron*, „mare”, un cognat al grecescului *gheros*, „bătrân”. Limba *kashmiri* are *kānkal*, „lanț” (Elmslie, 1872: 11), cuvânt care se referă la lanțul de oase de la gâtul zeului Shiva. Interesant este sensul de „sâmbure mare” (de prună sau caisă) al cuvântului *kokalo* în dialectul meu căldărăresc din Caransebeș. Același sens îl are în dialectul sindhi lari: *KAKŌLŌ*, substantiv masculin, „sâmbure de mango” (Grierson, 2005: 174). Și în limba oriya, *koili* înseamnă „sâmbure de mango” (Praharaj, 1931: 579). Romii din estul Slovaciei folosesc și ei *kokalo* cu sensul de „sâmbure de fruct”, iar romii bugurdji au *badaneskoro kokalo*, „scheletul”, în care *badan* înseamnă „corp”, exact ca în hindi (moștenire romă din perioada moghulă a Indiei). Și romii arli, din Skopje, F.Y.R.O.M., spun *badani*, „corp” (Petrovski, 2010: 13). Lovarii denumesc coaja nucii *akhorako kokalo*. Cât despre terminația presupus grecească, -os (*kokalos*, nominativ), putem aminti și faptul că romii care vorbesc așa, *o kokalos* (nominativ), au moștenit acest -s din sanskrită: *shiras*, „capul”. În Nepal sunt încă două limbi care folosesc acest vechi cuvânt sanskrit, și anume hindi, *k6nkal*, „skeleton”, și limba kolami, *bokalle sata* „skeleton” (Trail, 1973: 21). Din nou, Ronald L. Trail, autorul cărții descriptive a dialectelor din Nepal, notează în limba dhangar kurux, cuvântul *xocol* „schelet”. Presupun că acest cuvânt sanskrit a dat naștere la încă un cuvânt interesant în limba kumaoni din Nepal, și anume *kakal-sauni*, „miriapod” (Grierson, 1967: 259). În Nepal, limba vayu, are *khokāli*, „genunchi” (Hodgson, 1858: 374), un cognat al ursărescului *koceia*, „genunchi”. Limba degano² din Nuristan, Pakistan, are *koṭ’ā*, *koṭ’a*, „genunchi”. Limba palula (phalura), din Pakistan, are *kākar*, *kakarī* „craniu”, din sanskritul *kapar*. De observat accentul pus pe primul a, așa cum este și în dialectele rome. Mai mult, autorii dicționarului de limba palula, Henrik

² www.nuristan.info (accesat la 14 iunie 2019).

Liljegren și Naseem Haider (2011: 80), specifică faptul că pluralul substantivului *kákar*, *kakarli*, este *kakara*, exact ca în limba romilor (*kokali*, „os”, *kokala*, „oase”). Genul substantivului *kakarli* în palula este feminin (*ibidem*, 80), așa cum este uneori pronunțat în dialectul romilor căldărari din Caransebeș, *o kokali*, deși genul acestui substantiv este masculin în limba romilor³. Acest lucru este moștenit din India. O dovadă prin comparație ar fi cuvântul hindus *pani*, „apă”, care în limba hindi este masculin, dar are terminație feminină (*ni*), la fel ca și în limba romilor ursari: *pani*, „apă”, *o pani*, „apa”. Articulația substantivului *pani* cu articolul hotărât *o*, dovedește continuitatea indiană a dialectelor rome, căci articolul *o* indică genul masculin în limbile rome.

Lingviștii T. Burrow și M. B. Emeneau, în dicționarul lor celebru deja, descriu cuvintele dravidiene evolute din substantivul sanskrit *ukhá*, cu referire la o anumită parte, superioară, a piciorului, cuvinte care, *în opinia mea*, sunt cognate ale cuvântului sanskrit *kankala*, „schelet”. Cei doi lingviști, la pagina 55, exemplifică limbile dravidiene în care acest cuvânt are cognate: limba tamil, *ukkam*, „talie”, *ukkal*, „parte”, *okkal*, *okkalai*, „șolduri”, „parte a corpului”; limba malalayam, *ukkam*, *ukkal*, „mijloc” „șold”, „parte”, *okk*, „șold”, „spate”, *okkil*, „talie”, „șold”. Înrudit cu acestea, consider că ar fi și cuvântul rom *o kuko*, „șoldul”, care este pronunțat aproape identic în limba himalayană chitwan tharu: *kulha*, „șold” (cf. Ronald L. Trail, 1973: 26). Limba urdu are *kuulha*, „șold”. T. Burrow și M. B. Emeneau exemplifică și ei din limba kurux, *karro xocol*, „cartilaj” (poziția 1296 în dicționar). Total neașteptat, la poziția 1423, apare un cuvânt dravidian pe care lingviștii romilor îl consideră de origine grecească. Acest cuvânt este *cipa*, „solzi”. În limba telugu există *kakki cipa* „o scoică”. Limba kolami are *kākke*, „pește”, „scoică” ori „melc”. Limba naiki are și ea *kakke*, „melc”, „meduză”. T. Burrow și M. B. Emeneau derivă cuvintele acestea din sanskrită: *kākinī*, „o monedă mică”, scoica Cyprae Moneta. Această scoică a fost folosită în vechea Indie ca monedă. La poziția 2535, pagina 221, citim ca existând în limba kannada *cippu*, *simpu*, *simpe*, „stridie”, „stridie perliferă”. Tamila conține *simpe*, trimițând la o porțiune de nucă de cocos, iar în limbile pali și prakrit, *sippi*, „stridie perliferă”. În dialectul kamviri⁴ din grupul de limbi cunoscute ca nuristani, din regiunea Nuristan, Pakistan, *’ākali*, *ārnkālin*, *p’âakali*, „maxilar”. Acest *p’âakali* din limba kamviri este înrudit cu *bokalle sata*, „schelet”, din limba kolami. Limba sarikoli are *khaun kâl*, „osul șoldului” (Shaw, 1876: 86).

Este exclus, deci, ca substantivul *kokalo* să fie un împrumut din închipuita perioadă bizantină a protoromilor, mai ales din cauza sensului „sâmbure de fruct”, care există și în limba

³ În paralel, romii folosesc formele *kokalo*, *kokalos*, „os”.

Terminația -s din *kokalos* poate fi explicată printr-un împrumut din sanskrită, *shira* (शिर) , *shiras* (शिरस्), „cap” (http://spokensanskrit.org/index.php?mode=3&script=hk&tran_input=head&direct=au, accesat la 11 iunie 2019)

⁴ www.nuristan.info (accesat la 14 iunie 2019). Cercetător în Nuristan este lingvistul Richard Strand.

sindhi lari, dar și în dialectele rome. La pagina 728 a cărții *Etymological Dictionary of Greek*, autorul, Robert Beekes, spune despre κογχη, „midie”, că a fost împrumutat în latină cu forma *conchylum* din grecescul κογχύλιον, care este cognat al lui κόχλος. Autorul face legătura cu scoica din care se extrăgea în vechime purpura. În opinia sa, acest cuvânt este pre-grecesc, căci este confirmat prin variantele κοκάλιά, și κωκαλία. Beekes susține că provine din limba sanscrită (*śankha*, „midie”), și este un cuvânt împrumutat în greacă. Și romii din Anglia spuneau *shanko* unei scoici. Beekes mai adaugă că mai departe nu poate merge reconstrucția, dar noi avem formele dravidiene *kakke*, *kakki*, „scoică”, discutate mai sus.

Lulugi („floare”)

Deși este prezent în greacă, sub forma *louloudi*, acest cuvânt nu este grecesc, ci un împrumut, deși este neclar din ce limbă a intrat în greaca medievală („Λουλούδι”). În dicționarul coordonat de Georgios Babiniotis (2008) se consideră că sunt trei posibilități: a intrat în greaca bizantină prin albaneză, din *lule* sau *ludeli*, „floarea soarelui”; din *leiridion* sau *leilidion* din greaca koinē (*leirion*, „lily” [eng.]); din greaca antică *lilion*, prin latinescul *lilium* („lily” [eng.]), plus diminutivul *oudi*. Lingvistul Emmanuel Kriaras (1995) consideră și el că a intrat în greacă prin latinul *lilium*. Curios este faptul că pluralul în greacă este *louloudia*, ca și în romani, *lulugia/luludia*. Lingvistul Smith Peter susține că latinescul *gladi-olus*, „sabie”, este sursa pentru cuvântul floare, iar „multe flori și plante au fost denumite pe baza unei imagini atât de bogate” (Peter, 2016: 101). Într-adevăr, avem varianta *floretă*, dar și cuvântul românesc *gladiolă*.

Multe dialecte rome păstrează variante terminate în sufixul -in: *lulud'in*, „floare” („Macedonian Džambazi...”); *luluzin*, „floare”, „plantă” („Bugurdži Romani”); *lolod'in*, *lolodžin*, *LONĐI*, *LUĐI*, *LUĐIN*, *luled'in*, *lulud'in*, „floare”, „trandafir” („Gurbet Romani”); *ludi*, „floare” („Sinte Romani”). În opinia mea, formele originale ale cuvântului au fost *ludin/lodin*, fiind moștenite din India, căci regăsim cognatul *ladin* „trandafir” în limba shina din Pakistan (Bailey, 1924: 272). De remarcat că T. Bailey dă ca sinonim pentru *ladin* și cuvântul indo-persan *gulab*. În acest caz, putem vorbi despre fenomenul de reduplicație (lu+ludin), atât de comun limbilor indiene moderne, care a apărut probabil prin contaminare cu persanul *lolo*, „roșu” (*lal* în persană și hindi), regăsit în aceeași limbă, shina, pronunțat identic și în limba romilor.

În limba persană, *lala* intră în compoziția numelui multor flori: dicționarele menționează multe specii de flori, parțial distinse prin culorile lor, parțial prin alte caracteristici: *lala i gul boy*, „o lalea cu miros de trandafir”, *lala i dil-sokhta* (*dil-soz*), *lala i du-ru* (*du-ruy*), *lala i rumi*, *lala i zard*, *lala i saped*, *lala i qirmizy*; *lalazar*, „grădină de lalele”, *gulangubin*, „miere amestecată cu

trandafiri”; *lal-sag* (*Amaranthus Gangeticus*); *guul-lala*, „anemona”, „laleaua” (Steingaas, 1963: 1095).

Considerăm că acest cuvânt enigmatic indo-european originează în persană, căci în armeană același *lal* persan a dat *lolig*, „tomată” (Samuelian, 1993: 60). Or, tomata are culoarea roșie. Originea cuvântului *lulugi* din romaní este în limba persană, la fel cum s-ar putea să fie și pentru *louloudi* din limba greacă. La întrebarea cine a adus cuvântul *louloudi* în Grecia, putem spune că romii sau domii (alt neam indian, prezent înaintea romilor în Europa). Că țigănescul *lulugi* este indo-european nu încapă îndoială, din moment ce tomata este denumită *lolig* în limba armeană, sau *loli*, „roșie” (adj.), cum s-ar spune în romaní. Limba domari are *glülk*, „floare” (Herin), dar și *lōrga*, „tomată”, „roșie”. Limba domari din Siria are multe elemente comune cu limba romilor,⁵ și, probabil că în trecut, domii sirieni, care își spun singuri și „jinganih” (de unde derivă cuvântul românesc „țigan”) (Newbold, 1856: 292), vor fi tranzitat Grecia vânzând flori, și au folosit o formă veche, *luoluodi*, astfel intrând cuvântul în limba greacă. Din acel vechi cuvânt, *lulugi*, probabil că a supraviețuit astăzi în limba domilor sirieni forma *glülk*, evident înrudită cu *lulugi*-ul țigănesc. Este foarte util pentru istoria romilor dacă s-ar putea găsi data primei consemnări a acestui cuvânt în literatura greacă, căci așa am găsi data la care primii indieni care-l foloseau au intrat pe teritoriile grecești.

Sunt de părere că *luludi* este un cuvânt indo-european, de origine persană în limbile indiene (*lal*, „roșu”, în persană și hindi). Pentru stabilirea originii și a traseului său istoric, avem formele: *lala i dil-sokhta* (persană), *gladiolus* (latină), *lolo* (shina, romaní), *ladin* (shina), *(lo)lodin* (romaní), *glulk* (domari), *lolig*, *lōrga* (armeană), *lilium* (latină), *lilion* (greaca antică), *leilidion* (greaca koine), *louloudi* (greaca modernă), *lule/ludeli* (albaneză), *lalea* (română).

***Efta* („șapte”), *ohhto* („opt”), *inia* („nouă”)**

Aceste numerale rome se presupune că sunt preluate din greacă. Dar și în limbi regionale indiene se regăsesc. Astfel, *haft* înseamnă „șapte” în persană, unii romi pronunță *hifta*, iar *haphta/hafta* înseamnă *săptămână* în hindi. Avem *āht*, „opt”, în dialectul poguli al limbii kashmiri (Bailey, 1903: 58), și *ōtth*, „opt”, în dialectul kului (*idem*, 1905: 64).

O limbă de origine dardică (nord-indiană) este sarikoli, în care apare *wokht*, „opt”. R. B. Shaw, autorul cărții *On the Ghalchah Languages*, în care am localizat acest cuvânt, demonstrează cu gramaticile limbilor wakhi și sarikoli că cele două limbi sunt înrudite, ca „verișoarele”, cu limbile dardice indiene. Mai mult, autorul spune că limbile ghalcha și dard s-au despărțit de limba

⁵ Ca mai toate limbile diasporei dom.

persană și hindi (limbi surori) într-o perioadă în care aceste două limbi au căpătat forma modernă. R. B. Shaw (1876: 2-3) susține că, în trecut, vorbitorii limbilor dard și ghalcha au locuit împreună cândva și au vorbit la fel. Limba kurukh-oraon are de asemenea pe *akhta*, „al optulea” (Hahn, 1903: 4). În limba kashmiri, *ought*, „opt” (Godwin-Austen, 1867: 258).

În India, în dialectele bhatri, din Kotpad Tahsil, districtul Koraput, și din Umarkot Tahsil, statul Orissa, numerele opt și nouă, sunt pronunțate ca *a'tho* și *ne* (Beine, 2017: 27). Vocalele din *ne*, „nouă”, este notată cu o liniuță inferioară, care, conform “International Alphabetic Chart”, este denumită „e *retracted*”, în identitate cu pronunția romilor căldărări din orașul Caransebeș, adică *inia*, sau prescurtat *nea*. Comparând *āht*, „opt”, din limba dardică poguli, cu *wokht*, „opt”, din sarikoli, o altă limbă cu origini dardice, cu *a'tho*, „opt”, din limba bhatri, și cu *ōth*, „opt”, din kului, o altă limbă vorbită în zona dardică, obținem o origine foarte veche pentru *ohhto* (*oxto*) din limba romilor.

Când puteau intra aceste cuvinte grecești (*oxto*, *enia*) în limbile indiene? Singura ipoteză ca răspuns pertinent ar fi momentul invaziei lui Alexandru Macedon în India, și stabilirea regatelor indo-grecești. Ca urmare a schimburilor culturale, aceste cuvinte cu siguranță că au devenit uzuale, schimbându-se ca formă de pronunție sub influența limbilor de contact indiene.

Implicație identitară

Concluzia finală este aceea că *țigarii romi își pot redobândi identitatea indiană pe baza arheologiei lingvistice a cuvintelor **kokalo**, **lulugi**, **efta**, **ohhto**, **inia***. Etimologia „corectă” a acestor cuvinte a fost eronat indicată ca fiind în limba greacă. Se poate demonstra cu succes, cu o vastă bibliografie, că majoritatea cuvintelor rome identificate eronat de lingviști ca fiind grecești, se regăsesc de fapt și în India.

BIBLIOGRAFIE

- Babiniotis, Georgios (ed.), 2008, *Λεξικό της Νέας Ελληνικής Γλώσσας* [*Dictionary of Modern Greek*], 3d edition, Athens: Lexicology Centre.
- Bailey, T. Grahame, 1903, *Studies in Northern Himalayan Dialects*, Calcutta: Baptist Mission Press.
- Bailey, T. Grahame, 1905, *Dialects of the Simla Hills*, Delhi.
- Bailey, T. Grahame, 1924, *Grammar of the Shina (Şiṇa) Language*, London: Royal Asiatic Society.

- Beekes, Robert, 2010, *Etymological Dictionary of Greek*, Volume One, Leiden/Boston: Brill, with the assistance of Lucien van Beek.
- Beine, Dave (compiled by...), 2017, *A Sociolinguistic Survey of the Bhatari-speaking Communities of Central India*, SIL International.
- Burrow, T. și M. B. Emeneau, 1984, *A Dravidian Etymological Dictionary*, Oxford: Clarendon Press/New York: Oxford University Press.
- Cârpaci, Marian Nuțu, 2017, “Marcel Courthiade’s mistakes; the -imos suffix is inherited from India in Romani language!”, în *Confluente literare*, Ediția nr. 2216, Anul VII, 24 ianuarie, http://confluente.org/marian_nutu_carpaci_1485274848.html (accesat la 6 iunie 2019).
- Courthiade, Marcel, 2017, “Teaching Sanskrit to European Romanians (or Rroms)”, în *Diversité et identité culturelle en Europe*, tome 14/1, București: Editura Muzeul Literaturii Române, pp. 7-26.
- Elmslie, William Jackson, 1872, *A Vocabulary of the Kashmiri Language*, London: Church Missionary House.
- Godwin-Austen, H. H. (compiled by...), 1867, “A Vocabulary of English, Balti and Kashmiri”, în *Journal of the Asiatic Society of Bengal*, Vol. XXXV, Part I, Calcutta: Baptist Mission Press, pp. 233-267.
- Grierson, Abraham, 1967, *Linguistic Survey of India*, vol. IX, part IV, Delhi: Motilal Banarsidas Publishers.
- Grierson, Abraham, 2005, *Linguistic Survey of India*, vol. VIII, part I, Delhi: Low Price Publication.
- Hahn, Ferd (Part I by...), 1903, *Kurukh (Orao)-English Dictionary*, Calcutta: Bengal Secretariat Press.
- Herin, Bruno, “Language Contact in Northern Syria. Aramaic and Domari in contact with Arabic and Kurdish”, www.academia.edu/2515270/Language_contact_in_northern_Syria._Aramaic_Domari_in_contact_with_Arabic_and_Kurdish (accesat la 15 iunie 2019).
- Hodgson, B. H., 1858, “Vayu Vocabulary”, în *Journal of the Asiatic Society of Bengal*, vol. XXVI, Calcutta: C. B. Lewis, Baptist Mission Press, pp. 372-485.
- Kriaras, Emmanuel, 1995, *Modern Greek Dictionary of the Contemporary Demotic Language, Written and Spoken*, Athens: Ekdothike Athenon.
- Leitner, G. W., 1983, *Dardistan in 1866, 1886, and 1893*, Woking/England: Oriental University Institute, [în capitolul “The races and languages of Hindu-Kush, Asian Educational Services, New Delhi”].

- Liljegren, Henrik și Naseem Haider, 2011, *Pahula Vocabulary*, Islamabad: Forum for Language Initiatives Pakistan.
- Mahapatra, B. H., C. Sivashanmugam și S. S. Bahttacharya, 2002, *Linguistic Survey of India, Special Studies, LSI, Orissa, Language Division*, Kolkata: Office of the Registrar General.
- Newbold (Capt.), 1856, "The Gypsies of Egypt", în *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, vol. XVI, London, pp. 285-299.
- Petrovski, Trajko și Miranda Ramova, 2010, *Romani čhib bašo V klaso*, Skopje: Ministri za odrazovanie.
- Praharaj, G. C., 1931, *Purnacandra Ordia Bhashakosha*, vol. II, Cuttack: The Utkhal Sahitya Press.
- Samuelian, Thomas H., 1993, *Armenian Dictionary in Transliteration*, Hippocrene Books.
- Shaw, R. B., 1876, *On the Ghalchach Languages (Wakhi and Sarikoli)*, Calcutta: C. B. Lewis, Baptist Mission Press.
- Smith, Peter, 2016, *Greek and Latin Roots for Science and Social Sciences, Part I: Latin*, ediția a VI-a (adaptată), Victoria/British Columbia: University of Victoria.
- Steingass, F., 1963, *A Comprehensive Persian-English Dictionary* (fifth impression), London: Routledge and Kegan Paul Limited.
- Temple, R (ed.), 1866, "Vocabulary, as Left by Mr. Hislop", în *Papers relating to the Aboriginal tribes of Central Provinces, Left în Mss by the Late Revd. Stephen Hislop*, 1866, pp. 1-43.
- Trail, Ronald L. (ed.), 1973, *Clause, Sentence, and Discourse Patterns in Selected Languages of Nepal*, part IV: *Word Lists*, Oklahoma: Sumer Institute of Linguistics.
- „Bugurdži Romani”, <http://romani.uni-graz.at/romlex/lex.cgi?st=flower&rev=y&cl1=rmnb&cl2=en&fi=&pm=in&ic=y&im=y&wc=> (accesat la 10 iunie 2019).
- „Gurbet Romani”, <http://romani.uni-graz.at/romlex/lex.cgi?st=flower&rev=y&cl1=rmyg&cl2=en&fi=&pm=in&ic=y&im=y&wc=> (accesat la 10 iunie 2019).
- „International Alphabetic Phonetic. Promoting the Study of Phonetics”, <http://www.internationalphoneticalphabet.org/ipa-charts/diacritics/> (accesat la 11 iunie 2019)
- „Macedonian Džambazi Romani”, <http://romani.uni-graz.at/romlex/lex.cgi?st=flower&rev=y&cl1=rmyd&cl2=en&fi=&pm=in&ic=y&im=y&wc=> (accesat la 10 iunie 2019).

„Sinte Romani”, <http://romani.uni-graz.at/romlex/lex.cgi?st=flower&rev=y&cl1=rmoo&cl2=en&fi=&pm=in&ic=y&im=y&wc=> (*accesat la 10 iunie 2019*).

„Λουλούδι”, în *Wiktionary. The free dictionary*, <https://en.wiktionary.org/wiki/λουλούδι> (*accesat la 10 iunie 2019*).

Marian Nuțu Cîrpaci

rom4india@gmail.com

On the Indian origins of certain supposedly-Byzantine words in the Romani language*

Linguists have proposed the hypothesis that the ancestors of the Roma lived for a long time in Byzantium, due to the presence of over two hundred Greek words in the Romani dialects. However, no-one made the effort to check whether some of these words are really of Greek origin... in Greek! I do not intend to detail the etymology of all of them, limiting myself for the moment to the most representative ones, frequently cited as an example in textbooks of Romani history in Romania, published or approved by the National Ministry of Education: *kokalo*, “bone”, *lulugi*, “flower”, and the numbers *efta*, “seven”, *ohhto*, “eight”, and *înea/(î)nia/enea*, “nine”.

An old Romani proverb says: “The dog who walks finds bones” (“*O jukāl kai phirel kokala arakhāl*”). In other words, research is the source of understanding. However, this research is not always fruitful. Some look for bones where they cannot be found, while others find bones, but not exactly edible ones.

***Kokalo* (“bone”)**

Marcel Courthiade wrote about the etymology of the Romani word *kokalo* in an article entitled “Teaching Sanskrit to European Rromanies (or Rroms)” (Courthiade, 2017). The commentary begins suggestively: “One case is of special interest: **kōkalo** ‘bone’...” (*ibidem*, 20). Why it should be of special interest is not mentioned, and he has not read my work, I myself being the first Rom in history who demonstrated with a bibliography the unquestionably Sanskrit origin of the Romani noun *kokalo*, in the online magazine *Confluente literare* (Cîrpaci, 2017).

Mr. Courthiade goes so far as to declare the noun *kokalo* to be a *hapax*¹ in Sanskrit. Here I

* Translation, with some additions, of the text from pag. 135. Translator: Natalie Adele Winter (Essex, Anglia).

present the main ideas of the French author about the Romani noun *kokalo*, extracted from the article quoted above: “One case is of special interest: **kokalo**, ‘bone’, usually ascribed to Greek κόκαλο, also a common word in Bulgarian...” (Courthiade, 2017: 20). Other opinions of M. Courthiade on the etymology of some Romani words are full of unjustified certainty: “Some are obvious for the speaker ... while others can be identified only by researchers: **lolo** ‘red’ [comes from] Skt. [Sanskrit] *lóhitam*” (*ibidem*, 19).

I shall argue my interpretation of the origin of these words; thus, *Mr. Courthiade's argument that the noun kokalo is found in only one single instance in Sanskrit does not meet the criteria of scientific research*; the plural in -a, *kokala*, “bones”, is used in India: *ghār*, (house) / *ghāraa* (houses); *lolo*, “red”, in Romani is not from Sanskrit, but from Persian. Persian and Hindi use *lal* for red, and *lolo* means red in the Shina language of Pakistan. The Persian *lal* is the origin of the Indo-Romani word *lulugi*, “flower”, as I will demonstrate in the next paragraph.

I mentioned that in the text under consideration, it is stated that the noun *kokalo* is a *hapax*, that is, it appears only once in Sanskrit literature, and that it did not produce cognates in the modern Indian languages. I will show that it is not a *hapax*, but is used today in India. There are *twenty-three* modern Indian languages in which cognates of the Romani word *kokalo* are used: Oriya, Sindhi-Lari, Kashmiri, Nepalese Hindi, Palula, Kumaoni, Urdu, Tamil, Malayalam, Kurukh-Oraon, Dhangar-Kurux, Keikadi, Suthun, Kolami, Chitwan-Tharu, Naiki, Naikkude Gondi, Madi, Telugu, Kamviri, Degano, Vayu, Sarikoli.

In standard Oriya, *kOnkaLo* means “skeleton” (Mahapatra *et al.*, 2002: 202). Oriya is one of the oldest Indian languages, a classical language. As of 2011, Oriya was spoken by over thirty-one million speakers. The noun *kankala*, “skeleton”, is attested in the dictionary of G. C. Praharaj, *Purnacandra Ordia Bhashakosha*. The Oriya language also has *kankāli*, “the part of the sides above the waist, on which grown up people carry children straddle-legged”, “lap”. One of the names of the goddess Durga is *Kankalamalini*, “she who wears a necklace of bones”, and the god Shiva also wears a *kankalamala*, a necklace of bones, which is why he is also called *Kankalamali* (Praharaj, 1931: 21). On page 408, G. C. Praharaj gives the variant *kikaśa*, “bone”, and on page 581, *kokali*, “a small seafish with scales”, *kokali sukhua*, “dried small pickerel and other fry of the sea used for food”. As we will see, this word, *kokali*, is found in the Dravidian languages, but with the sense of *shell*.

¹ “HÁPAX LEGÓMENON *s.n.* A word that appears in only one place (in literature or in a text). ♦ Something said only once. [Pl. *hapax legomena*. / <from Gk. *hapax legomenon*]” (<https://dexonline.ro/definitie/hapax>, accessed June 6, 2019).

In the Kurukh-Oraon language there exists a word related to the Romani noun *kokalo*: in the expression *barandi khocol* or *kubru khocol*, “backbone”, with *khocol* meaning “bone” (Hahn, 1903: 106).

Khocol, bone.

Baraṇḍi or *kubru khocol*, the backbone or spine.

Moreover, in the Kurukh-Oraon language, there are many nouns compounded with *khocol*: *hīkā khocol*, “the breast bone” (*ibidem*, 65), *pun khocol*, “breast bone” (152), *karrō khocol*, “cartilage” (84), *kharpatī khocol*, “the hip bone” (96), *kiss khocol-mann*, “pig’s bone, name of a tree” (88).

In the Keikadi language, *koikal*, “claws”; in Naikkude Gondi, *bokkal*, “bone”; in Madi, *bokairo*, “bone” and in Telugu, *bokka*, “bone” (Temple [ed.], 1866: 6). The Suthun language of northern India has *shishan-kokar*, meaning skull, “occiput” (*shish*, “head”) (Leitner, 1889: 15). And the Roma say *shāresko kokalo* for skull. Also the Suthun language has *gheron*, “great”, a cognate of the Greek *gheros*, “elder (man)”. The Kashmiri language has *kānkāl*, “chain” (Elmslie, 1872: 11), a word that refers to the chain of bones on the neck of the god Shiva. In Romani language, we find the Sanskrit word *kankala* in a traditional saying: *Kon phenela o čačipe, musaj leske te thol pesko punrro and’e kakali* – “Whoever (is about to) tell the truth should have his foot in the stirrup” (Hancock, 2017: 145). The Romani word *kakali* means the chain of a horse’s saddle, in the form of a loop with a flat base to support the rider’s foot.

Also interesting is the meaning of “big pit” (of a plum or apricot) of the word *kokalo* in my Kalderash dialect from Caransebeș (Romania). The same usage is found in the Sindhi Lari dialect: *KAKŌLŌ*, masculine noun, “the stone of a mango” (Grierson, 2005: 174). In Oriya too, *koili* means “the kernel inside the mango seed” (Praharaj, 1931: 579). The Roma in eastern Slovakia also use *kokalo* with the meaning of “fruit stone”, and the Bugurdji Roma have *badaneskoro kokalo*, “skeleton”, in which *badan* means “body”, exactly as in Hindi (a Romani inheritance from the Mughal period of India). And the Arli Roma, from Skopje, F.Y.R.O.M., say *badani*, “body” (Petrovski, 2010: 13). The Lovars call a nutshell *akhorako kokalo*. As for the supposed Greek ending, -os (*kokalos*, nominative), we may also recall the fact that the Roma who speak thus, *o kokalos* (nominative), have inherited this -s from Sanskrit: *shiras*, “head”. In Nepal, there are two other languages that use this ancient Sanskrit word, namely Hindi, *kṛṇkal*, “bone” (Trail, 1973: 21), and Kolami, *bokka* “skeleton” (*ibidem*, 15). Again, Ronald L. Trail, the author of the book describing the dialects of Nepal, notes in the Dhangar Kurux language, the word *xocol*, “skeleton”. It appears that this Sanskrit word gave rise to another interesting word in the

Kumaoni language of Nepal, namely *kakal-sauni*, “centipede” (Grierson, 1967: 259). In Nepal, the Vayu language has *khokáli*, “knee” (Hodgson, 1858: 374), a cognate of the Ursari (the Bear-trainer Roma from Romania) word *koceia*, “knees”. The Degano² language of Nuristan, Pakistan, has *koṭ’â*, *koṭ’a*, “knee”. The Palula (Phalura) language of Pakistan has *kákar*, *kakaríi*, “skull”, from the Sanskrit *kapar*. It is worth noting the emphasis placed on the first *a*, as it is in the Romani dialects. Moreover, the authors of the Palula dictionary, Henrik Liljegren and Naseem Haider (2011: 80), specify that the plural of the noun *kákar*, *kakaríi* is *kakara*, exactly as in the Romani language (*kokali*, “bone”/ *kokala*, “bones”). The gender of the noun *kakaríi* in Palula is feminine (*ibidem*, 80), as is sometimes used in the dialect of the Kalderash from Caransebeş (Romania), *o kokali*, although the gender of this noun is masculine in Romani³. This feature is inherited from India. Proof by comparison would be the Indian word *pani*, “water”, which in Hindi is masculine but has a feminine ending (ni), as in the Romani of the Ursari: *pani*, “water”, *o pani*, “the water”. The use of the noun *pani* with the definite article *o* proves the Indian heritage of the Romani dialects, because the article *o* indicates the masculine gender in Romani.

Linguists T. Burrow and M. B. Emeneau, in their already famous dictionary, describe the Dravidian words derived from the Sanskrit noun *ukhá*, referring to an upper part of the foot, words which, in my opinion, are cognates of the Sanskrit word *kankala*, “skeleton”. These two linguists, on page 55, give examples of Dravidian languages in which this word has cognates: Tamil, *ukkam*, “waist”, *ukkal*, “side”, *okkal*, *okkalai*, “hip”, “side of the body”; Malayalam, *ukkam*, *ukkal*, “middle”, “hip”, “side”, *okk*, “hip”, “loins”, *okkil*, “waist”, “hip”. I consider the Romani word *o kuko*, “the hip” to be related to these, which is pronounced almost identically in the Himalayan language Chitwan Tharu: *kulha*, “hip” (cf. Ronald L. Trail, 1973: 26). Urdu has *kuulha*, “hip”. T. Burrow and M. B. Emeneau also cite *karro xocol*, “cartilage” in the Kurux language (position 1296 in the dictionary). Totally unexpected, in position 1423, we see a Dravidian word which the Romani linguists consider to be of Greek origin. This word is *cipa*, “scales”. In the Telugu language there is *kakki cipa*, “a bivalve shell”. The Kolami language has *kākke*, “shellfish” or “shell of snail”. The Naiki language also has *kakke*, “shellfish”, “snail”. T. Burrow and M. B. Emeneau derive these words from Sanskrit *kākinī*, “a small coin”, the Cyprae Moneta shell. This shell was used in ancient India as currency. At position 2535, page 221, we read that Kannada has *cippu*, *simpu*, *simpe*, “oyster shell”, “a pearl oyster”. Tamil has *simpe*,

² www.nuristan.info (accessed 14 June 2019).

³ In parallel, the Roma use the forms *kokalo*, *kokalos*, “bone”. The final -s of *kokalos* can be explained by a loan from Sanskrit, *shira* (शिरः), *shiras* (शिरसः), “head”

(http://spokensanskrit.org/index.php?mode=3&script=hk&tran_input=head&direct=au, accessed 11 June 2019).

referring to the nut part of a coconut, and in Pali and Prakrit, *sippi*, “pearl oyster”. In the Kamviri⁴ dialect of the group of languages known as Nuristani, from the Nuristan region, Pakistan, *‘ākali*, *ārnkālin*, *p’ākali*, “jaw”. The word *pāākali* in the Kamviri language is related to *bokka*, “skeleton”, in the Kolami language. The sarikoli language has *khaun kâl*, “the hip bone” (Shaw, 1876: 86).

Thus we rule out the possibility that the noun *kokalo* could be a loan from the imagined Byzantine period of the proto-Roma, particularly because of the meaning “the stone of a mango”, which exists both in the Sindhi language, and also in the Romani dialects. On page 728 of the book *Etymological Dictionary of Greek*, the author, Robert Beekes, says of *κογχη*, “mussel”, that it was borrowed in Latin with the form *conchylium* from the Greek *κογχηύλιον*, which is a cognate of *κόχχαλος*. The author makes a link with the shell from which purple dye was extracted in ancient times. In his opinion, this word is pre-Greek, which is confirmed by the variants *κοκάλιά*, and *κωκαλία*. Beekes claims that it comes from Sanskrit (*śankha*, “mussel”), and is a loanword in Greek. And the Roma in England were using *shanko* for a shell. Beekes adds that the reconstruction cannot be taken further, but we have the Dravidian forms *kakke*, *kakki*, “shellfish”, discussed above.

***Lulugi* (“flower”)**

Although present in Greek, in the form *louloudi*, this word is not Greek, but a loan, although it is unclear from which language it entered medieval Greek (“Λουλούδι”). In the dictionary edited by Georgios Babinotis (2008) three possibilities are considered: it entered Byzantine Greek from Albanian, from *lules* or *ludeli*, “sunflower”; from *leiridion* or *leilidion* from Koine Greek (*leirion*, “lily”); from Ancient Greek *lilion*, via the Latin *lilium* (“lily”), plus the diminutive *-oudi*. The linguist Emmanuel Kriaras (1995) also considers that it entered Greek through the Latin *lilium*. It is curious that the plural in Greek is *louloudia*, as in Romani, *lulugia/luludia*. Linguist Peter Smith claims that the Latin *gladi-olus*, “little sword”, is the source for the word “flower” and “many flowers and plants have been named based on such a rich image” (Peter, 2016: 101). Indeed, we have the variant *floretă* in Romanian, but also the Romanian word *gladiolă*. The Romanian word *floare* originated in the Latin *flos*, which is cognate with the Sanskrit word *phalya*, “flower”, and Hindi *phul*, “flower”.

Many Romani dialects retain variants ending in the suffix *-in*: *lulud'in*, “flower”

⁴ www.nuristan.info (accessed 14 June 2019). The researcher in Nuristani is linguist Richard Strand.

(“Macedonian Džambazi...”); *luluzin*, “flower”, “plant” (“Bugurdži Romani”); *lolod’in*, *lolodžin*, *LONĐI*, *LUĐI*, *LUĐIN*, *luled’in*, *lulud’in*, “flower”, “rose” (“Gurbeti Romani”); *ludi*, “flower” (“Sinte Romani”). In my opinion, the original forms of the word were *ludin/lodin*, being inherited from India, because we find the cognate *ladin*, “rose”, in the Shina language of Pakistan (Bailey, 1924: 272). It should be noted that T. Bailey also gives as a synonym for *ladin* the Indo-Persian word *gulab*. In this case, we can consider the phenomenon of reduplication (*lu* + *ludin*), so common in modern Indian languages, which probably appeared through contamination with the Persian word *lolo*, “red” (*lal* in Persian and Hindi), found in the same language, Shina, pronounced identically in Romani too.

In Persian, *lala* forms part of the composition of many flower names: dictionaries mention many species of flowers, partly distinguished by their colors, partly by other characteristics: *lala i gul boy*, “a tulip with a scent of a rose”, *lala i dil-sokhta* (*dil-soz*), *lala i du-ru* (*du-ruy*), *lala i rumi*, *lala i zard*, *lala i saped*, *lala i qirmizy*; *lalazar*, “garden of tulips” (Steingass, 1963: 1113); *gulangubin*, “a conserve of roses made with honey” (*ibidem*, 1096); *lal-sag* (*Amaranthus Gangeticus*); *gul-lāla*, “anemone”, “tulip” (*ibidem*, 1095).

We consider that this enigmatic Indo-European word originates in Persian, because in Armenian the same Persian *lal* gave *lolig*, “tomato” (Samuelian, 1993: 60). And the tomato is red in color. The origin of the word *lulugi* in Romani is from Persian, as it may be for Greek *louloudi*. When asked who brought the word *louloudi* to Greece, we can say that it was the Roma or the Doma (another Indian group, present before the Roma in Europe). That the Romani *lulugi* is Indo-European is not in doubt, since tomato is *lolig* in Armenian, or *loli*, “red”, just as in Romani. The Domari language has *glülk*, “flower” (Herin), but also *lōrga*, “tomato” (*idem*, 2018: 24). The Domari language of Syria has many elements in common with Romani⁵ and, probably, in the past, the Syrian Doma, who also call themselves “*jinganih*” (from which the Romanian word “*țigan*” derives) (Newbold, 1856: 292), arrived in Greece selling flowers, and they used an archaic form, *luoluodi*, the word thus entering into Greek. From that old word, *lulugi*, the form *glülk* probably survived until today in the language of the Syrian Doma, evidently related to the *lulugi* of Romani. Richard Strand informs us that in Nuristan, the Khowari language has *ṭumb’uki*, “rose bud”, *buḷ’uči*, “unripe fruit”, *bl’ok*, “flower bud”. The Khowari words *ṭumb’uki* and *buḷ’uči* are cognates of the Romani word *lulugi*, and *bl’ok* is cognate to Domari *glülk*.

It would be very useful for the history of the Roma if the date of the first attestation of this word in Greek literature could be established, for this is how we would find the date when the first Indians who used it entered the Greek territories.

⁵ As in almost all dialects of the Domari diaspora.

I am of the opinion that *luludi* is an Indo-European word, of Persian origin, in the Indian languages (*lal*, “red”, in Persian and Hindi). To establish its origin and historical route, we have the forms: *lala i dil-sokhta* (Persian), *gladiolus* (Latin), *lolo* (Shina, romani), *ladin* (Shina), *(lo)lodin* (Romani), *glulk* (Domari), *lolig*, *lōrga* (Armenian), *lilium* (Latin), *lilion* (Ancient Greek), *leilidion* (Koine Greek), *louloudi* (Modern Greek), *lule/ludeli* (Albanian), *lalea* (Romanian).

***Efta* (“seven”), *ohhto* (“eight”), *inia* (“nine”)**

These Romani numbers are presumed to be taken from Greek. But they are also found in Indian regional languages. Thus, *haft* means “seven” in Persian, and some Roma say *hifta*, while *haphta/hafta* means *week* in Hindi. We have *āht*, “eight”, in the Poguli dialect of Kashmiri (Bailey, 1903: 58), and *ōtth*, “eight”, in the Kului dialect (*idem*, 1905: 64).

Sarikoli is a language of Dardic (North Indian) origin, in which appears *wokht*, “eight”. R. B. Shaw, the author of the book *On the Ghalchah Languages*, in which we located this word, demonstrates with the grammar of the Wakhi and Sarikoli languages that the two languages are related, as “cousins”, with the Indian Dardic languages. Moreover, the author says that the Ghalcha and Dard languages were separated from the Persian and Hindi languages (sister languages) in the period when these two languages were taking on their modern form. R. B. Shaw (1876: 2-3) argues that in the past, the speakers of the Dard and Ghalcha languages lived together and spoke the same language. The Kurukh-Oraon language also has *akhta*, “the eighth” (Hahn, 1903: 4). In Kashmiri, *ought*, “eight” (Godwin-Austen, 1867: 258).

In India, in the Bhatri dialects, from Kotpad Tahsil, Koraput district, and from Umarkot Tahsil, Orissa state, the numbers eight and nine are pronounced as *a'tho* and *ne* (Beine, 2017: 27). The vowel *ɛ* from *ne*, “nine”, is written with an underdash, which, according to the “International Alphabetic Chart”, is called “*e retracted*”, identical with the pronunciation of the Kalderash Roma from Caransebeș (Romania), that is to say, *inia* or shortened to *nea*. Comparing *āht*, “eight”, from the Dardic language Poguli, with *wokht*, “eight”, from Sarikoli, another language with Dardic origins, with *a'tho*, “eight”, from the Bhatri language, and with *ōtth*, “eight”, from Kului, another language spoken in the Dardic region, we get a very old origin for *ohhto* (*oxto*) in the Romani language.

When could these Greek words (*oxto*, *enia*) have entered into the Indian languages? The only reasonable hypothesis would be the time of Alexander the Great’s invasion of India, and the establishment of the Indo-Greek kingdoms. As a result of cultural exchange, these words have

certainly become commonplace, changing their form of pronunciation under the influence of Indian contact languages.

Implications for identity

The final conclusion is that *the Roma can regain their Indian identity based on the linguistic archeology of the words **kokalo, lulugi, eŧa, ohhto, înia***. The “correct” etymology of these words was incorrectly claimed to be Greek. It can be successfully demonstrated, with a large bibliography, that most of the Romani words mistakenly identified by linguists as Greek are actually found in India.

BIBLIOGRAPHY

- Babiniotis, Georgios (ed.), 2008, *Λεξικό της Νέας Ελληνικής Γλώσσας*, [Dictionary of Modern Greek], 3d edition, Athens: Lexicology Centre.
- Bailey, T. Grahame, 1903, *Studies in Northern Himalayan Dialects*, Calcutta: Baptist Mission Press.
- Bailey, T. Grahame, 1905, *Dialects of the Simla Hills*, Delhi.
- Bailey, T. Grahame, 1924, *Grammar of the Shina (Şiņa) Language*, London: Royal Asiatic Society.
- Beekes, Robert, 2010, *Etymological Dictionary of Greek*, volume one, Leiden/Boston: Brill, with the assistance of Lucien van Beek.
- Beine, Dave (compiled by), 2017, *A Sociolinguistic Survey of the Bhatiri-speaking Communities of Central India*, SIL International.
- Burrow, T. and M. B. Emeneau, 1984, *A Dravidian Etymological Dictionary*, Oxford: Clarendon Press/ New York: Oxford University Press.
- Cârpaci, Marian Nuțu, 2017, “Marcel Courthiade’s mistakes; the -imos suffix is inherited from India in Romani language!” in *Confluente literare*, Editon nr. 2216, Year VII, 24 January, http://confluente.org/marian_nutu_carpaci_1485274848.html (accessed 6 June 2019).
- Courthiade, Marcel, 2017, “Teaching Sanskrit to European Rromanies (or Rroms)”, in *Diversité et identité culturelle en Europe*, tome 14/1, Bucureşti: Editura Muzeul Literaturii Române, pp. 7-26.
- Elmslie, William Jackson, 1872, *A Vocabulary of the Kashmīrī Language*, London: Church Missionary House.

- Godwin-Austen, H. H. (compiled by...), 1867, "A Vocabulary of English, Balti and Kashmiri", in *Journal of the Asiatic Society of Bengal*, vol. XXXV, Part I, Calcutta: Baptist Mission Press, pp. 233-267.
- Grierson, Abraham, 1967, *Linguistic Survey of India*, vol. IX, part IV, Delhi: Motilal Banarsidas Publishers.
- Grierson, Abraham, 2005, *Linguistic Survey of India*, vol. VIII, part I, Delhi: Low Price Publication.
- Hahn, Ferd (Part I by...), 1903, *Kurukh (Orao)-English Dictionary*, Calcutta: Bengal Secretariat Press.
- Hancock, Ian, 2017, *We are the Romani people. Ame sam e Romane džene*, Hatfield: University of Hertfordshire Press, College Lane.
- Herin, Bruno, "Language Contact in Northern Syria. Aramaic and Domari in contact with Arabic and Kurdish",
www.academia.edu/2515270/Language_contact_in_northern_Syria._Aramaic_Domari_in_contact_with_Arabic_and_Kurdish (accessed 15 June 2019).
- Herin, Bruno, 2018, *The Arabic component in Domari*, in Stefano Manfredi and Mauro Tosco (eds.), *Arabic in Contact*, John Benjamins Publishing Company, pp. 19-36,
https://www.academia.edu/37162009/The_Arabic_component_in_Domari (accessed 02 September 2019).
- Hodgson, B. H., 1858, "Vayu Vocabulary", in *Journal of the Asiatic Society of Bengal*, vol. XXVI, Calcutta: C. B. Lewis, Baptist Mission Press, pp. 372-485.
- Kriaras, Emmanuel, 1995, *Modern Greek Dictionary of the Contemporary Demotic Language, Written and Spoken*, Athens: Ekdothike Athenon.
- Leitner, G. W., 1889, *Dardistan in 1866, 1886, and 1893*, Woking/England: Oriental University Institute, [in Appendix IV "The races and languages of Hindu-Kush"].
- Liljegren, Henrik & Naseem Haider, 2011, *Pahula Vocabulary*, Islamabad: Forum for Language Initiatives Pakistan.
- Mahapatra, B. H., C. Sivashanmugam & S. Bahttacharya, 2002, *Linguistic Survey of India, Special Studies, LSI, Orissa, Language Division*, Kolkata: Office of the Registrar General.
- Newbold (Capt.), 1856, "The Gypsies of Egypt", in *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, vol. XVI, London, pp. 285-299.
- Petrovski, Trajko & Miranda Ramova, 2010, *Romani čhib bašo V klaso*, Skopje: Ministri za odrazovanie.
- Praharaj, G. C., 1931, *Purnacandra Ordia Bhashakosha*, vol. II, Cuttack: The Utkhal Sahitya Press.

- Samuelian, Thomas H., 1993, *Armenian Dictionary in Transliteration*, Hippocrene Books.
- Shaw, R. B., 1876, *On the Ghalchach Languages (Wakhi and Sarikoli)*, Calcutta: C. B. Lewis, Baptist Mission Press.
- Smith, Peter, 2016, *Greek and Latin Roots for Science and Social Sciences, Part I: Latin*, 6th edition (amended), Victoria/British Columbia: University of Victoria.
- Steingass, F., 1963, *A Comprehensive Persian-English Dictionary* (fifth impression), London: Routledge and Kegan Paul Limited.
- Temple, R (ed.), 1866, “Vocabulary, as Left by Mr. Hislop”, in *Papers relating to the Aboriginal tribes of Central Provinces, Left in Mss by the Late Revd. Stephen Hislop*, 1866, pp. 1-43.
- Trail, Ronald L. (ed.), 1973, *Clause, Sentence, and Discourse Patterns in Selected Languages of Nepal*, part IV: *Word Lists*, Oklahoma: Sumer Institute of Linguistics.
- “Bugurdži Romani”, <http://romani.uni-graz.at/romlex/lex.cgi?st=flower&rev=y&cl1=rmnb&cl2=en&fi=&pm=in&ic=y&im=y&wc=> (accessed 10 June 2019).
- “Gurbet Romani”, <http://romani.uni-graz.at/romlex/lex.cgi?st=flower&rev=y&cl1=rmyg&cl2=en&fi=&pm=in&ic=y&im=y&wc=> (accessed 10 June 2019).
- “International Phonetic Alphabet. Promoting the Study of Phonetics”, <http://www.internationalphoneticalphabet.org/ipa-charts/diacritics/> (accessed 11 June 2019).
- “Macedonian Džambazi Romani”, <http://romani.uni-graz.at/romlex/lex.cgi?st=flower&rev=y&cl1=rmyd&cl2=en&fi=&pm=in&ic=y&im=y&wc=> (accessed 10 June 2019).
- “Sinte Romani”, <http://romani.uni-graz.at/romlex/lex.cgi?st=flower&rev=y&cl1=rmoo&cl2=en&fi=&pm=in&ic=y&im=y&wc=> (accessed 10 June 2019).
- “Λουλούδι”, in *Wiktionary. The free dictionary*, <https://en.wiktionary.org/wiki/λουλούδι> (accessed 10 June 2019).

Ελένη Γρομπανοπούλου (Eleni Ghrobanopulu)

elegrob@yahoo.gr

Structuri economice, modalități de producție și forme de rudenie și cooperare în comunități agricole și pastorale din spațiul elen (sec. XIX-XX)*

Introducere

Vom prezenta principalele activități productive primare care au fost agricultura și creșterea animalelor, precum și formele de organizare socio-economică, adică moșia (τσιφλίκι/țiflíki) și obștea pastorală (τελιγκάτο/țelingáto)**. Ne vom referi de asemenea la formele și tipurile de organizare a familiei în spațiul grecesc continental. În sfârșit, vom fi interesați de relațiile, de influențele și de evoluțiile agriculturii și creșterii animalelor și ale formelor de organizare și colaborare la nivel de gospodărie.

Modalități de producție primare și forme de organizare socio-economică

Agricultura și creșterea animalelor au reprezentat pentru grec principalele activități productive și economice, una completând-o pe cealaltă. În timpul stăpânirii otomane, dar și mai târziu, agricultorul grec muncea fie pe propriul lui pământ și plătea bir pentru cultivarea acestuia, fie pe moșii (τσιφλίκια) care la început aparțineau turcilor, iar după 1881 capitaliștilor greci. Cu trecerea timpului și cu cât înaintăm spre anii din urmă, s-au dezvoltat navigația maritimă, inițiativele domestice, industria și comerțul (Θανόπουλος/Thanópulos, 2002: 74).

Formele de organizare socio-economică care au rezultat din agricultură și creșterea animalelor au fost moșia și obștea pastorală. Între cele două mecanisme de producție există o

* Traducerea din limba greacă: Sebastian Ștefănuță. Varianta în limba engleză între paginile 163-168.

** Pentru „țiflíki” și „țelingáto” nu am descoperit cuvinte/expresii în limba română care să echivaleze exact înțelesurile din limba greacă. „Moșia” și „obștea pastorală” echivalează aproximativ aceste înțelesuri (*nota traducătorului*).

relație de interdependență, care indică intersectarea relațiilor agricole înainte de reforma agricolă. Mai demult moșia era considerată drept supraviețuire a sistemului feudal. Studii mai recente susțin că este produs al infiltrării capitalismului și pieței în relațiile agricole. Moșia este o formă de proprietate funciară care asigură și întreține pe cultivatorii ei. La început termenul [τσιφλίκι] s-a folosit de către otomani pentru a se referi la o anume suprafață de pământ, cea pe care o pereche de boi putea să o are într-o zi. În 1610, termenul „çiftlik” se folosea pentru mari suprafețe, care progresiv s-au transformat în proprietăți individuale. A provenit deci din transformarea pământurilor feudale în moșii (τιμάρια), în care moșierii au început să aibă drepturi de proprietate pentru suprafețele pe care le cultivau. Proprietarul moșiei se confrunta cu pretenția din partea celor care o cultivau să împartă cu ei jumătate din producție, după ce se scădea birul statal. Când s-a format statul elen, moșiile s-au transformat în posesiuni individuale, cultivarea terenurilor era extensivă, iar țăranii care le munceau aparțineau în fapt proprietarului moșiei (Νιτσιάκος/Nițiakos, 1997: 90-92).

Agricultura extensivă este elementul de legătură între moșie și obștea pastorală. Suprafețe mari de teren care rămâneau necultivate se închiriau crescătorilor de animale ca pășuni. Pentru moșieri, închirierea pământului constituia un venit stabil comparativ cu nesiguranța cultivării și diminuea teama față de o răscoală a țăranilor. Sursele care depun mărturie pe tema suprafețelor necultivate sunt reprezentate de călători dar și de cercetătorii care susțin că acest fenomen este intens în Tesalia, Macedonia, Epir, unde există crescători de animale nomazi (*ibidem*, 92-93).

Moșia determina relațiile socio-economice cu grupurile de crescători de animale. Obșteanul-șef pastoral (τσέλικας) era acela care lua în chirie suprafețele necultivate și se îngrijea să existe instrumentarul de care era nevoie în acest scop. Cea mai simplă structură a obștii pastorale presupunea un mic număr de crescători de animale, [iar obștea se forma] în scopul asigurării condițiilor pentru supraviețuirea lor. Acest lucru a constituit unul dintre principalii factori ai popularității obștii pastorale. Conducător al acestei forme de asociere de producție era obșteanul-șef (τσέλικας), care avea responsabilitatea generală a obștii. Reprezenta obștea pastorală în fața terților, era responsabil de aprovizionarea cu cele necesare de la piață, îndeplinea funcțiile de creditor pentru obșteni și pentru ciobanii cu simbrie. Ciobanii munceau și dispuneau și de un mic capital în animale. Primăvara și toamna, adică la sfârșitul fiecărei perioade, se împărțea câștigul și astfel se lichidau socotelile într-o adunare cu participare generală. Câștigul se împărțea proporțional cu numărul de animale de care dispunea fiecare obștean, iar ciobanii primeau ceea ce se tocmisera, cunoscut și ca „ρόγα/rógha” (salariu), dacă mai rămânea ceva în contul lor personal după ce se scădea ceea ce se îndatoraseră. Mărimea obștii avea legătura cu mărimea turmei, iar în unele cazuri putea să conțină câteva mii de animale, respectiv câteva zeci de familii (*ibidem*, 93-94).

Postura de obștean-șef de multe ori se lăsa moștenire, deoarece obșteanul-șef alegea dintre fiii săi pe acela pe care-l considera cel mai iscusit. Trebuia să fie inteligent, harnic și „sociabil”, după cum spun sarakățanii. Tatăl său îl educa atât în ceea ce privește creșterea animalelor, dar și cititul și socotitul. Desigur, dacă tatăl constata că fiul nu este atât de înzestrat, renunța la el și îl înlocuia cu alt [fiu]. Pe lângă responsabilitățile pe care le avea obșteanul-șef, cele pe care le-am menționat mai sus, este de adăugat că obștenii trebuiau să asculte de el, să colaboreze cu el, să facă muncile care le erau repartizate, să contribuie la cheltuielile pentru acțiunile comune, și, dacă trebuia, să apere obștea chiar și cu prețul vieții lor (Καββαδίας/Kavvadias, 1991: 176-177).

Formele și tipuri de organizare a familiei în spațiul elen continental

Când ne referim la familie, în sens restrâns, înțelegem persoane înrudite care locuiesc sub același acoperiș, sau la rude care locuiesc în mai multe locuințe, care însă aparțin unui întreg arhitectonic (gospodărie). Condiția de bază este dată de împărțirea treburilor gospodărești între membrii gospodăriei. Persoanele care trăiesc, muncesc, consumă și-și împart treburile gospodărești aparțin aceluiași „grup domestic”, termen pe care-l folosesc specialiștii în științe sociale, corespunzând înțelesului pe care-l dăm aici familiei în sensul restrâns (Αλεξάκης/Alexákis, 2002: 51-52).

Formele și tipurile de familie care se întâlnesc în spațiul elen, atât continental, dar și în tot arealul cu coloratură elenă, sunt familia nucleară, multinucleară/extinsă, lateral patri-compusă (πατροπλευρική) și bilaterală (αμφιπλευρική). **Familia nucleară** este compusă din soț și soție, cu sau fără copii. **Multinucleară** se consideră acea familie în care mai mulți frați [bărbați+femei] căsătoriți trăiesc împreună cu sau fără părinții lor sub același acoperiș. Poate să mai conțină și una sau două persoane înrudite care nu s-au căsătorit sau care sunt văduve. Familia multinucleară se întâlnește în multe regiuni ale lumii, și foarte adesea în Balcani, cunoscuta „zadruga”. În Grecia a fost răspândită până pe la jumătatea secolului al XX-lea, pe mari suprafețe ale zonei continentale, în regiunile muntoase și semi-muntoase. **Familia multinucleară lateral patri-compusă de tip instabil** se consideră aceea în care rudenia se configurează prin intermediul bărbaților. Se întemeiază pe principiul patrilocației, în care nora vine să locuiască în casa socrului. O astfel de familie se compune din frați [bărbați], cumnate și părinți. Când părinții mor iar frații continuă să locuiască împreună, familia multinucleară se numește „frățescă”. Acest tip de familie era răspândită în regiunile muntoase și semimuntoase cu un nivel economic scăzut. Se întâlnește la vlahii din Pind, la karagunizii agricultori ai Tesaliei, în regiuni unde creșterea animalelor era dezvoltată și exista de asemenea cultivare extensivă a cerealelor. În acest tip de familie se căsătoresc întâi fetele și după aceea băieții. Există de asemenea o formă reală sau simbolică de

„răscumpărare a miresei”, cu plată în principal în bani (*ibidem*, 55-56). **Familia multinucleară lateral patri-compusă de tip stabil**, în care căsătoriile nu urmează vreo regulă legată de sexul copiilor și ordinea vârstei. „Răscumpărarea miresei” este substanțială, cu excepție în localitățile orășenești unde se limitează doar la textile. Acest tip de familie a existat în multe regiuni ale Tesaliei, Macedoniei, Traciei și Epirului, iar economia lor era legată de cultivarea extensivă a cerealelor în funcție de zonă. Țăranii împărțeau pământul în două sau trei fâșii, și cultivau o fâșie un an, anul viitor fâșia rămânea pășune, și o mai cultivau în cel de-al treilea an. Cultivarea terenului cu lăsare în pârloagă era cea pe care obișnuiau să o folosească. Când se căsătoreau copiii iar tatăl era obligat să împartă pământul în mai multe părți, apăreau probleme la cultivarea cerealelor și de aceea întârziiau împărțirea pământului dar și a familiei multinucleare (*idem*, 2004: 51). O variantă a familiei multinucleare este cea **bilaterală**, în care împreună cu frații căsătoriți, în casă conviețuiesc și una sau mai multe surori căsătorite. Această formă a familiei se asociază cu forme mai avansate de economie, în care cultivarea extensivă a cerealelor este însoțită de cultivarea extensivă a altor produse. Aceasta, desigur, necesită multă forță de muncă, iar dacă în familie predomină ficele, diminuarea forței de muncă odată ce ele se căsătoresc reprezintă o mare pierdere pentru familie. Tatăl trebuie să rețină ginerii în casă (σώγαμπρος), cel puțin până se maturizează băieții. Acest tip de familie are ciclul de evoluție cel mai rapid, deoarece ginerele se hotărăște să plece de la socru, dar și pentru că formele mai evolute de economie conduc la o intensă stratificare socială. În familia multinucleară bilaterală lipsește obiceiul „răscumpărării miresei”, în contradicție cu familia multinucleară lateral patri-compusă unde ginerele sau tatăl său oferă rudelor masculine ale miresii bani sau un număr de animale. În tipul bilateral de familie se obișnuiește așa-numitul „dar prenuptial”, adică ginerele sau tatăl său oferă viitoarei mirese o sumă de bani sau bijuterii (*idem*, 2002: 57-58; *idem*, 2004: 52).

Relațiile, influențele și evoluțiile activităților productive și ale formelor de organizare și colaborare la nivel de gospodărie.

Agricultura și creșterea animalelor, cum am menționat, au fost activitățile productive primare principale, pe care grecii se sprijineau pentru a-și asigura bunurile necesare vieții lor. Creșterea animalelor a fost favorizată de flora spațiului elen. În special în zonele de munte, numeroasa familie elenă conlucra pentru a-și asigura cele necesare traiului. Copiii urmau ocupația tatălui iar colaborarea în sânul grupului avea drept urmare cultivarea unor obiceiuri de într-ajutorare pe temeuri emoționale și conlucrarea în vederea unor munci colective, agricole și zootehnice. Rezultatul a fost că s-au dezvoltat, în afara creșterii animalelor la nivel de gospodărie, mari obști pastorale nomade, cu turme numeroase – un exemplu caracteristic este cel al

sarakațanilor. Aceasta a avut ca efect trecerea de la organizarea producției pe baze de rudenie la cea pe bazată pe învoire. Moșiile și obștile pastorale s-au menținut multă vreme. Nu puteau însă să rămână neinfluențate de evoluțiile care au avut loc în sectorul agricol și cel zootehnic (Θανόπουλος/Thanópulos, 2002: 80-81).

În ceea ce privește sectorul agricol, reforma agricolă care a început în 1917 avea ca țință desființarea moșiilor. Moșia reprezenta, pe de o parte, o sursă de frământare, pe de alta, un obstacol în calea dezvoltării economice dar și a modernizării sectorului agricol. Legea privind exproprierea și reîmpărțirea pământului a însemnat sfârșitul marilor proprietari funciare, cum au fost moșiile, și a deschis drumul către o agricultură liberă care se întemeia pe existența loturilor mici de familie. Împărțirea pământului a fost însoțită de trecerea la o agricultură intensivă, spre deosebire de agricultura extensivă care caracteriza moșia. Această transformare a avut consecințe și în ceea ce privește creșterea animalelor. S-au diminuat pășunile de iarnă și s-a pus capăt sistemului cu ogor lăsat în pârloagă. Prin urmare desființarea moșiei a însemnat automat și declinul obștii pastorale. De atunci zootehnia se va desfășura în cadrul întreprinderilor familiale (Νιτσιάκος/Nițiákos, 1997: 88-90). Obștea pastorală a constituit pentru o îndelungă perioadă istorică trăsătura de bază a morfologiei sociale a comunităților crescătorilor de animale și a influențat stratificarea socială a acestor comunități. Țăranii săraci nu puteau să se lupte cu dificultățile care apăreau, cum ar fi cele legate de accesul și închirierea pășunilor pentru iarnă, la care se adăuga lipsa unui stoc suficient de animale, cu rezultatul că erau obligați să se asocieze cu obștenii mai puternici. Creșterea animalelor depindea direct de moșie, de unde își asigura iernarea turmelor. Datele statistice ale vremii – diminuarea animalelor cu 38%, iar a gospodăriilor cu 43% – arată că desființarea moșiilor a însemnat modificări ale obștii pastorale, cu echivalent în modificarea formelor sociale și economice. Acest lucru se întâmplă din cauză că cele două activități productive depindeau direct una de alta. Atât agricultura, cât și creșterea animalelor se bazau pe pământ. Pământul constituie factorul de complementaritate și de interdependență între cele două sectoare (*ibidem*, 94-95).

Familia așa cum am definit-o, în sens restrâns, a continuat să reprezinte unitatea fundamentală de exploatare a pământului agricol. Obștea pastorală a fost considerată o unitate socială specială, care se încadrează între familia multinucleară lateral patri-compusă și asociația economică. De la familie a împrumutat elementele morale, care sunt transferate exploatarea familială a animalelor, iar de la asociație legătura contractuală care ține membrii laolaltă. Astfel, pe de o parte este mai naturală (εξοπλισμένο) decât asociația, pe de alta, are posibilitatea să dezvolte legături asociative cu persoane din afara rudeniei. Referitor la obștea pastorală, în conformitate cu Georges Gurvitch (*The social frameworks of knowledge*, 1972), este vorba de

„un grup intermediar între rudenie și întreprinderea economică, un grup de colaborare voluntară, de durată și hiper-funcționalitate” (*apud Καββαδίας/Kavvadiás*, 1991: 181-182).

Comunitățile crescătoare de animale și agricole, chiar dacă mulți ani au rămas închise și au prezentat multă vreme o stabilitate a tehnicilor de producție, nu au rămas neatinse în evoluțiile care au avut loc. Trecerea de la o agricultură extensivă la una intensivă a condus la descompunerea treptată a familiei extinse, care a rămas totuși alcătuită din mai mulți membri. O familie nucleară/extinsă beneficia de forță de muncă în timpul perioadei de recoltare și din partea rudelor din grupul de rudenie mai larg (neam). Participarea femeii la muncile agricole a continuat, în special în comunitățile montane. Până în anii '70, participarea ei era foarte importantă. O formă foarte întâlnită de colaborare pentru cultivarea loturilor agricole mici era asocierea animalelor între doi țărani și împărțirea producției. Tipuri informale de colaborare în grupul de rudenie erau constituite de ajutorul reciproc și împrumut. Astfel de forme de colaborare apăreau cu ocazia muncilor agricole pentru strângerea recoltei, când se ajutau unii pe alții. De asemenea, dacă se întâmpla în vreo familie ca cineva să se îmbolnăvească, sau murea cineva, sau vreo femeie rămânea gravidă, femeile aveau grijă de copiii mici, iar bărbații ajutau la muncile câmpului sau la cele legate de îngrijirea animalelor. Aceste practici concureau la menținerea legăturilor între membrii comunității, normalizau și contribuiau la reproducerea societății (Οικονόμου/Ikonómu, 2007: 145; 161-162).

Încheiere

Agricultura și creșterea animalelor au influențat semnificativ evoluția organizării sociale și economice a familiilor pastorale din spațiul elen. Am observat că moșia și obștea pastorală aveau o relație directă între ele, iar una o completa pe cealaltă. Tipurile diferite de familie care se întâlneau în spațiul elen continental se datorau condițiilor economice regionale diferite. Familia multinucleară este aceea pe care se sprijină zootehnia nomadă și agricultura extensivă. Schimbările care au apărut în agricultură, în creșterea animalelor, în moșie, în obștea pastorală și în familie au drept cauză reforma agricolă.

BIBLIOGRAFIE

Αλεξάκης, Ελευθέριος/ Alexákis, Elefthérios, 2002, „Οικογένεια” [„Familia”], în Γεώργιος Αικατερινίδης, Μαρία-Ελευθερία Πατράκου, Γεώργιος Θανόπουλος, Ελένη Σπαθάρη-Μπεγλίτη/ Gheórggios Ekaterinídís, María-Elefthería Patráku, Gheórggios Thanópulos, Eléni Spathári-Beghlíti, *Δημόσιος και Ιδιωτικός Βίος στην Ελλάδα II: Οι Νεότεροι Χρόνοι*,

- Ο Νεότερος Λαϊκός Βίος [*Viața publică și privată în Grecia II: Anii modernității, Viața populară în modernitate*], vol A', Πάτρα: ΕΑΠ, pp. 49-67.
- Αλεξάκης, Ελευθέριος/ Alexákis, Elefthérios, 2004, „Αναζητώντας τις οικογενειακές δομές στη νεότερη Ελλάδα. Η περίπτωση της πολυπυρηνικής οικογένειας” [„Cercetarea structurilor familiale în Grecia modernă. Cazul familiei multinucleare”], în *Επετηρίς του Κέντρου Ερεύνες της Ελληνικής Λαογραφίας* [*Anuarul Centrului de Cercetare a Etnografiei Elene*], nr. 29-30 (1999-2003), Ατена, pp. 35-60.
- Θανόπουλος, Γεώργιος/ Thanópulos, Gheórgghios, 2002, „Αγροτική και ποιμενική ζωή” [„Viața agricolă și pastorală”], în Γεώργιος Αικατερινίδης, Μαρία-Ελευθερία Πατράκου, Γεώργιος Θανόπουλος, Ελένη Σπαθάρη-Μπεγλίτη/ Gheórgghios Ekaterinídis, Maria-Elefthería Patráku, Gheórgghios Thanópulos, Eléni Spathári-Beghlíti, *Δημόσιος και Ιδιωτικός Βίος στην Ελλάδα II: Οι Νεότεροι Χρόνοι, Ο Νεότερος Λαϊκός Βίος* [*Viața publică și privată în Grecia II: Anii modernității, Viața populară în modernitate*], vol A', Πάτρα, pp. 73-87.
- Καββαδίας, Γεώργιος Β./ Kavnadías, Gheórgghios V., 1991, *Σαρακατσάνοι, Μια Ελληνική Ποιμενική Κοινωνία* [*Sarakațanii, o comunitate elenă pastorală*], Ατена: Λούση Μπρατζιώτη [Lúsi Bratzióti].
- Νιτσιάκος, Βασίλης/ Nițiakos Vasilis, 1997, „Τσιφλίκι και τσελιγκάτο: Η συμπληρωματικότητα δύο κοινωνικοοικονομικών σχημάτων” [„Moșia și obște pastorală: complementaritatea a două forme socio-economice”], în Βασίλης Νιτσιάκος/ Vasilis Nițiakos, *Λαογραφικά Ετερόκλητα* [*Diversități etnografice*], Ατена: Οδυσσέας [Odysseás], pp. 88-95.
- Οικονόμου, Ανδρομάχη/ Ikonómu, Andromáhi, 2007, *Φύση, τεχνολογία και κοινωνία στις ορεινές κοινότητες του Κιθαιρώνα* [*Natură, tehnologie și societate în comunități montane ale Kitherónei*], Ατена: Οδυσσέας [Odysseás].

Ελένη Γρομπανοπούλου (Eleni Grompanopoulou)

elegrob@yahoo.gr

Economic structures, production processes and forms of kinship and cooperation in rural and pastoral societies in Greece (19th-20th centuries)*

Introduction

We will present the main primary productive activities that were agriculture and livestock, as well as the forms of socio-economic organization, namely *tsifliki* (large areas of agricultural land owned by one family) and *tselingat* (pastoral organizations). We will also talk about the forms and types of family organization in mainland Greece. Finally, we will be interested in the relationships, interactions, and developments of agriculture and livestock and forms of home organization and cooperation.

Primary productive activities and forms of socio-economic organization

Agriculture and animal husbandry were the main economic and productive activities for the Greeks, one of which complemented the other. During the Turkish occupation and later, the Greek farmer worked either on their own property and paid tax on the land they cultivated, or on *tsiflikis* originally owned by the Turks and after 1881 by Greek capitalists. Over the years and as we progress to the newer years, shipping, handicrafts, crafts and commerce have developed (Thanopoulos, 2002: 74).

The forms of socio-economic organization that emerged from agriculture and livestock farming were *tsifliki* and *tselingat*. Between the two productive mechanisms, there is an interdependent relationship, which reveals the grid of agricultural relations before the agricultural

* The English variant of the text from page 155. Translation from Greek by Μαρία Χασάπη-Σιδερά (Mariá Hasápi-Siderá, Axioúpoli, Greece).

reform. In the past, the *tsifliki* was regarded as a survival of the feudal system. Recent studies have argued that they are the product of capitalist infiltration and all that it entails, from the commercialization of rural relations. The *tsifliki* is a form of land ownership that provides and maintains its cultivators. Originally, the term was used by the Ottomans referring to an area of land that a pair of oxen could plow in one day. In 1610, the term *çiftlik* was used for large tracts of land that were progressively converted into individual properties. It therefore came from the conversion of feudal lands into *timars*, where the *timar* owners began to have ownership rights over the estates they cultivated. The grower required to the owner of the *tsifliki* to share half of the production with him after the state tax was deduced. When the Greek state was formed, the *tsiflikis* were converted into individual possessions and the cultivation of the fields was extensive, while the peasants who worked on them were essentially owned by the *tsifliki* owner (Nitsiakos, 1997: 90-92).

Extensive cultivation is characteristic of the relationship of the *tsifliki* with the *tselingatato*. Large tracts of land that were left uncultivated were rented to pastoralists as pastures. For the landlords, renting land was a constant income from the uncertainty of cultivation and even reduced the fear of rebellion. Sources that testify to the issue of uncultivated land come from both travelers and scholars who argue that this phenomenon is widespread in Thessaly, Macedonia, Epirus, where nomadic breeders exist (*ibidem*, 92-93).

The *tsifliki* defined socio-economic relations with livestock groups. The *tselingas* was the one who hired the uncultivated land and made sure that had the materials needed for that purpose. A small number of breeders were attached to the original structure of the *tselingatato* to ensure their livelihoods. This was one of the main causes of development of *tselingatato*. The leader in this form of productive partnership was the *tselingas*, who had the general management of the consortium. He represented the *tselingatato* to third parties, he was responsible for supplying products from the market, he was in charge of credit operations for shepherds – the shepherds worked and had a small livestock. In the spring and autumn, at the end of each season, they split profits and closed their accounts. The profits were divided according to the number of animals each member had, and the shepherds got what they had agreed to, also known as a wages, if any of the credits had been debited to their personal account. The size of the *tselingatato* was related to the size of the herd and in some cases it could consist of several thousand animals and dozens of families (*ibidem*, 93-94).

Tselingas' office often became hereditary because the *tselingas* himself chose between his sons whom he considered more capable. He had to be smart, active and “social” according to the Sarakatsans. His father trained him to learn farming and also reading and arithmetic. Of course, if the father thought that the son was incapable, he would remove him and replace him with someone else. In addition to the mentioned above duties the *tselingas* had, the shepherds had to obey to *tselingas*, work with him, do the work they were given, participate in the expenses of the Joint

Establishment and whenever they needed to defend the *tselingato* even at the risk of their lives (Kavvadias, 1991: 176-177).

Forms and types of family organization in mainland Greece

When referring to the family, in the narrowest sense, we mean the relatives under the same roof or the relatives living in several houses but belonging to an architectural group (house). Exchange of domestic services between relatives is a key requirement. People who live, work, consume and exchange domestic services belong to the same “household group”, a term used by the social sciences which corresponds to the family in the narrow sense (Alexakis, 2002: 51-52).

The forms and types of family found in the continental Greece are the nuclear family, the multinuclear/extended, the (patri)lateral and the bilateral. The **nuclear** or conjugal family consists of a couple with or without children. Multinuclear is considered to be the family where more siblings married live together under one roof, with or without their parents. They may be enlarged with one or two relatives who have not married or have been widowed. The **multinuclear** family is found in many parts of the world and more in the Balkans, the well-known “zadruga”. It was widespread in Greece until the mid-20th century over much of mainland Greece in mountainous and semi-mountainous areas. A **lateral multinuclear family of unstable type** is considered to be one that the kinship is configured by men. It is based on the principle of patrilocation where the bride stays at her father-in-law’s house. Such a family is made up of brothers, sisters-in-law and parents. When parents die and siblings continue to live together, then the multinuclear family is called “brotherhood”. This type of family was widespread in the mountainous and semi-mountainous regions of Greece with low economic levels. It is found at the Vlachs of Pindos, at the farmers of the “Karagounides” of Thessaly (Greek race that lives in Central Greece, considered original ancestors of the first ancient Greeks to inhabit the area), in areas where livestock farming was developed and there was extensive cereal cultivation as well. In this type of family girls first marry and then men. There is also a form of actual or symbolic “redemption of the bride” with mainly dowry money (*ibidem*, 55-56). In the **lateral multi-nuclear family of fixed type**, marriages are without rule in the gender of children and in the order of age. “Bride redemption” is essential, with the exception of urban centers that are limited to clothing only. This type of family existed in several regions of Thessaly, Macedonia, Thrace and Epirus, and their economy was dependent on extensive cereal cropping. The farmers divided the land into two and three zones and cultivated one zone per year, the following year the zone was pastured and the third year was cultivated again. The method of cultivation with fallow was the one they used. When the children were married and the father was forced to divide the land into several pieces, problems

were created in the cultivation of cereals and therefore delayed the division of the land in the multi-nuclear family (*idem*, 2004: 51). One variant of the multinuclear family is **bilateral**, where one or more married sisters live together at home with their married brothers. This type of family is associated with more sophisticated forms of economy, as it combines extensive cereal cultivation and intensive cultivation of other products. This, of course, is a great need for the workforce and if the family is preceded by daughters, the loss of labor by marriage is a great loss to the family. The father must bring in grooms at home until the boys have reached adulthood. This type of family has a shorter cycle of development, not only because the groom decides to leave his father-in-law's home, but also because sophisticated forms of economics lead to intense social stratification. In the bilateral multinuclear family, the custom of "acquiring the bride" is absent, as opposed to the multinuclear family where the groom or his father offers the bride's male relatives money or a number of animals. In this type of family the so-called "groom's gift" is used, where the groom or father offers the bride himself some money or jewelry (*idem*, 2002: 57-58; *idem*, 2004: 52).

Relationships, interactions and developments in productive activities and forms of home organization and cooperation

Agriculture and livestock, as we said above, were the primary productive activities on which the Greeks relied to provide the goods they needed for their lives. The flora of the Greek area helped in the development of livestock farming, and especially in the mountainous areas, the large Greek family came together to ensure its livelihood. The children followed their father's occupation and their grouping led to the cultivation of sentimentally moving customs of mutual support and cooperation in community, rural and livestock work. The result was to develop, in addition to domestic livestock farming, the nomadic example of large cattle and sheep herds, which is typical Sarakatsan (Sarakatsani were nomadic race of Greek shepherds who now live in rural areas all over Greece). This meant the transition from the relative organization of production to the contractual one. *Tsiflikis* and *tselingatos* were kept for a long time. But they could not be unaffected by the developments in the agricultural and livestock sector (Thanopoulos, 2002: 80-81).

As far as rural areas are concerned, the agricultural reform that began in 1917 aimed at abolishing *tsiflikis*. On the one hand, the *tsifliki* was a permanent source of turmoil and, on the other, it impeded economic growth and the modernization of the agricultural sector. The law on the expropriation and land reclamation signaled the end of large land holdings, such as *tsiflikis*, and opened the way for free farming based on the small family lot. The distribution of land was accompanied by intensive cultivation against the extensive characteristic of *tsifliki*. This had a direct impact on livestock farming. Winter pastures have been reduced and the fallow system has

come to an end. Thus, the abolition of the *tsifliki* automatically meant the decline of the *tselingatos*. From then on, livestock farming will develop within the family business (Nitsiakos, 1997: 88-90). The *tselingato* has for a long historical phase been a key feature of the social morphology of livestock communities and affected the social stratification of these communities. Poor farmers could not cope with the difficulties, such as access, hiring of winter pastures, and lack of sufficient livelihoods, thus forcing them to compete with the strong *tselinges*. Livestock farming was directly dependent on the *tsifliki* from which it ensured the herds were wintered. The fate of the *tselingato* after the removal of the *tsifliki* appears in the figures from the statistics of the time, the reduction in animals was 38% and in households 43%. The relationship that developed between the two socio-economic formations was essentially due to the very characteristics of the productive activities they represented, with the dominant mode of production being both agriculture and livestock based on land. Land is a factor of complementarity and interdependence between the two branches of farming and herding (*ibidem*, 94-95).

The family as we have defined it, in the strict sense, was still the basic unit of farmland. The *tselingato* was considered a special social group that was part of the (patri)lateral multinuclear family and the economic cooperation. It received from the family the ethics found in the family farm, while the cooperative borrowed the contractual bond that unites the members. Thus, it is better equipped than the cooperative on one hand and on the other it is able to develop cooperative relationships with non-relatives. According to Georges Gurvitch (*The social frameworks of knowledge*, 1972) about *tselingato*, he argues that: "It is a group of kinship of economic feasibility, voluntary, lasting and over-functionality" (*apud* Kavvadias, 1991: 181-182).

Although the livestock and farming societies remained closed for many years, and for a long time their production techniques were stable, they did not remain unaffected by the developments. The transition from extensive cultivation to intensive farming led to the gradual disintegration of the extended family, but remained extensive. In a nuclear/extended family, agricultural hands were also recruited from the wider family environment (kin) during harvest. The participation of women in agricultural work has been constant, especially in mountain communities. Until the 1970s their participation was very significant. A very common form of co-operation for the cultivation of small farms was animal husbandry between two farmers and the sharing of production. Informal forms of cooperation consisted of mutual assistance and borrowing in the family environment. Such forms of collaboration were collecting fruits in agricultural and livestock emergencies, such as illness, death, pregnancy, caring for young children, as well as herd work, such as animal haircut, breeding, and more. They managed to secure the right working hands. These practices helped to strengthen the bonds between the community inhabitants, normalized and contributed to the reproduction of society (Economou, 2007: 145, 161-162).

Epilogue

Agriculture and animal husbandry have greatly influenced the evolution of the social and economic organization of the pastoral families in Greece. We noticed that the *tsifliki* and *tselingat* were directly related to each other and one complemented the other. The different types of families found in the Greek mainland are due to the different economic conditions in the area. It is the multinuclear family that supports nomadic farming and extensive farming. The changes that have taken place in agriculture, livestock, *tsifliki*, *tselingat* and the family are due to agricultural reform.

BIBLIOGRAPHY

- Alexakis, Eleftherios, [Αλεξάκης, Ελευθέριος], 2002, „Οικογένεια”, in Georgios Ekaterinidis, Maria-Eleftheria Patrakou, Georgios Thanopoulos, Eleni Spathari-Begliti [Γεώργιος Αικατερινίδης, Μαρία-Ελευθερία Πατράκου, Γεώργιος Θανόπουλος, Ελένη Σπαθάρη-Μπεγλίτη], *Δημόσιος και Ιδιωτικός Βίος στην Ελλάδα II: Οι Νεότεροι Χρόνοι, Ο Νεότερος Λαϊκός Βίος*, vol A', Patra: ΕΑΠ, pp. 49-67.
- Alexakis, Eleftherios, [Αλεξάκης, Ελευθέριος], 2004, „Αναζητώντας τις οικογενειακές δομές στη νεότερη Ελλάδα. Η περίπτωση της πολυπυρηνικής οικογένειας” in *Επετηρίς του Κέντρου Ερεύνες της Ελληνικής Λαογραφίας*, nr. 29-30 (1999-2003), Athens, pp. 35-60.
- Ekonomou, Andromahi [Οικονόμου, Ανδρομάχη], 2007, *Φύση, τεχνολογία και κοινωνία στις ορεινές κοινότητες του Κιθαιρώνα*, Athens: Οδυσσέας.
- Kavnadias, Georgios V. [Καββαδίας, Γεώργιος Β.], 1991, *Σαρακατσάνοι, Μια Ελληνική Ποιμενική Κοινωνία*, Athens: Λούση Μπρατζιώτη.
- Nitsiakos Vasilis [Νιτσιάκος, Βασίλης], 1997, „Τσιφλίκι και τσελιγκάτο: Η συμπληρωματικότητα δύο κοινωνικοοικονομικών σχημάτων”, in Vasilis Nitsiakos [Βασίλης Νιτσιάκος], *Λαογραφικά Ετερόκλητα*, Athens: Odysseas, pp. 88-95.
- Thanopoulos, Georgios [Θανόπουλος, Γεώργιος], 2002, „Αγροτική και ποιμενική ζωή” in Georgios Ekaterinidis, Maria-Eleftheria Patrakou, Georgios Thanopoulos, Eleni Spathari-Begliti [Γεώργιος Αικατερινίδης, Μαρία-Ελευθερία Πατράκου, Γεώργιος Θανόπουλος, Ελένη Σπαθάρη-Μπεγλίτη], *Δημόσιος και Ιδιωτικός Βίος στην Ελλάδα II: Οι Νεότεροι Χρόνοι, Ο Νεότερος Λαϊκός Βίος*, vol A', Patra: ΕΑΠ, pp. 73-87.

Marin Constantin*

marconstant2015@gmail.com

Tales of ethnic serendipity in the 2000s Romania

My article is intended to contribute to the anthropological literature of studying ethnicity with a retrospective discussion on the ways in which serendipity as a process, rather than an isolate episode, may generate important changes and reorientations of one's research strategy. Five case studies, each of them telling about different ethnic groups, will be referred as such, based on my own ethnographic experience in the 2000s Romania. Main premises of the current text claim that (1) Ethnicity is useful in thinking about serendipitous working modes of interaction with field interlocutors, and (2) Serendipity significantly allows for understanding unsteady and unexpected patterns of contemporary social life, the ethnic ones also included.

Serendipity as a topos of anthropological literature

Generally referred to what the sociologist Robert Merton has described in terms of “serendipity pattern” (1948, cited by Copeland, 2017), as when “observing an *unanticipated, anomalous and strategic* datum which becomes the occasion for developing a new theory or for extending an existing theory”, the use of *serendipity* notion has known increasing popularity in human sciences. While serendipity is still depicted as “magic” and “epiphany” in social research (see, for instance, Martínez, 2018), and invested with that “intuitive logic that transcends both subjectivity and objectivity” (Hazan and Hertzog, 2012), it is more and more approached in its intrinsic connections with either a researcher's specialization, or with the process of scientific knowing itself.

In fact, “chance” and “wisdom” are equally associated with the notion of serendipity since its very first enunciation by the English novelist Horace Walpole, who (in 1754) explained the meaning of a Persian fairy tale, *The Three Princes of Serendip*, as consisting of “making

* Francisc Rainer Institute of Anthropology, Romanian Academy, Bucharest.

discoveries by accident and sagacity, of things which they [the Princes] were not in quest of” (cited by Fabietti, 2012). This balance of “luck and skill” makes of serendipity something that “is both unpredictable and yet can be cultivated”, which, in the practice of science, “can only be applied retrospectively to a discovery process, once the valuable outcome has been determined” (Copeland, 2017).

When referred to anthropological fieldwork, for instance, a serendipitous “property” of research is claimed to rely on “accumulated knowledge to make the connections” (Tilche and Simpson, 2017). Moreover, in order to diminish the hazard “variable” from doing ethnography, sagacity is urged “to be reinstated as a principal component of serendipity” (Rivoal and Salazar, 2013). Similarly, whereas the “portée heuristique” of serendipity is fully acknowledged from sociological angles as well, the same concept is claimed to foster the “stratégies actuelles” of researchers, especially in what concerns the “dimensions subjectives (affects, émotions, intuitions, etc.) sur une diversité de scènes de la vie sociale” (Namian and Grimard, 2013).

A broader regard to the relevance of serendipity in science, with its characteristics of a “process, rather than an event” and of being “more ubiquitous than momentous”, has highlighted its occurrence in relation to “epistemic limitations and expectations” and between “the outcome of a discovery process and the intentions that drove it forward” (Copeland, 2017). In anthropological research, as if contrasting with “objectivist” tendency, and models that have perhaps granted too much to the dialogical and reflexive dimension of fieldwork” (Fabietti, 2012), serendipity has ultimately been associated with a “lifelong nomadic journey of discovery”, as a “surge of creativity and inspiration” for a “fluid anthropological sense” (Hazan and Hertzog, 2012). Current approaches show a developing thematization of applying serendipity to anthropology, including lived experiences of natural disasters in Indonesia (Salazar, in Rivoal and Salazar, 2013), generational change in Post-Soviet Estonian context (Martínez, 2018), emotional encounters in Israeli-Palestinian space (Parizot, 2012) etc.

Five ethnographic references

The following text is conceived as a retrospective reflection on several fieldwork endeavors that, between 2003 and 2010, I made among five ethnic groups in Romania, including the Russian-speaking Lipovans in Jurilovca village (Tulcea County), the German-speaking Saxons from Cisnădioara/Michelsberg and Cisnădie/Heltau (Sibiu County), the Hungarian-speaking Szeklers of Korond village (Harghita County), the Romani-speaking Kalderash in Brăteiu village (Sibiu County), and the Romanian-speaking Rudars in Băbeni village (Vâlcea County) (see the map below). In each of these case studies, I initially embarked on research

agendas informed by bibliographic references, mainly on fishing (Lipovans), vicinal community organization (Saxons), pottery (Szeklers), coppersmith's craft (Kalderash), and woodcarving (Rudars). In the field, however, alongside the above-mentioned patterns of social life, I was to encounter a series of unexpected ethnographic aspects, which significantly modified my research design for all the communities under examination.



Map of the research locations in Romania.

As I have described elsewhere what I found at the level of each ethnographic site (Constantin, 2012, 2015a, b, c, 2016a, b, 2017), I will only summarize the main traits of my research among the Lipovans, the Saxons, the Szeklers, the Kalderash, and the Rudars. Taking into account the different identities of these groups, my discussion below is not so much relevant for cross-cultural objectives of understanding ethnicity, as it may provide with comparable examples of study adjustments – just due to context particularities.

In the case of Lipovans, traditional values associated with fishing in the Danube Delta seem to be dramatically challenged by current incidence of poaching (as it is reported for recent, post-socialist, times in the area).

With regard to Saxons, to a significant extent, their community organization of *Nachbarschaft* is only “evoked” today, as a reality of the past. Something of the *Nachbarschaft* esprit is surviving within a local cooking process, one still performed today, that of the *hanklich*.

The Szekler pottery specialization is an important productive resource, but its contemporary economic relevance is rooted into the folk culture of the area, taking into account the figurative art of painting ceramics with motifs and themes inspired from the Magyar historical mythology.

As concerns the Kalderash, their inter-generationally-transmitted coppersmith’s craft is also a means of exchange with outsiders (mostly including non-Roma). This fact differs from the intra-ethnic institution of *Kris* (customary court), which is not normally allowed for non-Roma participation.

The Rudars reveal a similar disjunction between their traditional craft (in this case: woodcarving) and the sacrificial ritual of *gurbane*. In this case, it is woodcarving that mostly favors the Rudars’ opening towards non-Roma audience (within urban markets and fairs), whereas the *gurbane* is still lived as a Rudar private, somewhat ethnically-circumscribed, tradition.

As a result, along with recording data about what is traditional or “inveterate” among Lipovans, Saxons, Szeklers, Kalderash, and Rudars, in terms of their notorious crafts or institutions, my ethnographic interest also considers information that obviously does not fit within such stereotyping view on one or another of the above-mentioned ethnic groups. I argue this is to reason about a given theme (in my case: the ethnically-represented behavior) based on a serendipitous research strategy. As seen before, each of the cases that I cite in the current discussion might be “listened to” as a distinct “tale”. Narrating such “tales”, however, resembles as to the “serendipitous” way in which initial research themes have diverged into “intrigues” unanticipated at the research debut. Hence, possible regularities might be inferred in what ethnic groups unrelated with each other and living in different areas may choose to remain silent (or quite discrete) on some aspects of their lifestyle, or to openly expose some other traits.

The Lipovan case

In a text I have published on the Lipovan community of Jurilovca, I argued (in 2015a) on its “ethos of belongingness to the biotope of Danube Delta”, in terms of what I had considered it

to be “the importance of fishing for the local livelihood as well as worldview”. Basic traits of such ecological integration were found out in the ethnic representativeness and kinship structuring of fishermen’s teams, ethno-historical memory of Lipovan settlement in the area, fishing-related technical lexicon, seasonal working organization, barter exchange of fish for farming goods, and folk cookery of fish dishes. One of my conclusions was that:

“Since all these ethnographic traits are to be referred to within the administration of the Danube Delta Biosphere Reserve [DDBR], the crucial issue for the native inhabitants is now that of the very continuity of ‘their lake’s [unwritten] law’ (as a vernacular representation) in contrast to the politics of renting out the local fishing areas” (Constantin, 2015a: 68).

Indeed, what I could hardly foresee while conducting my early interviewing sessions in Jurilovca about the ancestral adaptation to local ecosystem, Lipovan fishermen put what they name “the lake [customary] law” in virulent contrast with a rather recent development of poaching, as a reaction to the DDBR-patronized system of granting “rights” of fish exploitation to private entrepreneurs. As a result, I felt it necessary to concentrate my attention on poaching as an “epiphenomenon”, with its own distinct profile, within the deltaic contemporary fishing:

“The Jurilovca fishermen [...] condemn the negative implications of such illegal ‘occupation’ over the fish resources in the area; they associate poaching with encroaching upon the fishing prohibition during the season of fish reproduction, and with the purely commercial interests (as lacked of any ethics of ‘biodiversity conservation’); once again, the same fishermen describe the network organization of poachers and their complicity with some (at least) of the authorities” (Constantin, 2012: 59).

The Saxon case

Soon after beginning my work in Michelsberg and Heltau, I needed to realize that the Saxon institution of *Nachbarschaften* or traditional “Neighborhoods” actually is more a part of local cultural heritage, than an ethnographic fact of nowadays. As I remarked it,

“When asked about Nachbarschaft, the Saxons inhabitants from Cislădioara/Michelsberg and Cislădie/Heltau invariably situate their narratives in the past, more exactly in the postwar decades of their communities. As a result, all the aforementioned facts referring to the structure and function of the institution of Nachbarschaft are relevant for a retrospective inquiry of South-Transylvanian Saxons, rather than for their present-days social life” (Constantin, 2015b: 396).

At the same time, I also took into account the character of “performative memory” that the *Nachbarschaft* quite obviously proves among local Saxons, who, given own “needs of cultural survival as a decreasing ethnicity in the 2000s Romania”, usually tend “to frame it within broader accounts about their community and tradition”. During my fieldwork in Michelsberg, while I just kept searching for new information about *Nachbarschaft*, I was introduced in the atmosphere of cooking and enjoying the *hanklich*, the Saxon representative-claimed pie. Unlike the *Nachbarschaft* (apparently), the *hanklich* seems to still pertain to the present lifestyle in the village. However, such “contemporaneity” is reported to be somewhat “evocative” for what could be called the persistence of a “*Nachbarschaft* esprit” in Cislădioara:

“In Michelsberg, the cuisine and the flavor of a *hanklich* are mostly lived as a social experience of the Saxon institution of vicinal discipline and mutual aid, the *Nachbarschaft*. [...] The gastronomic process through which a *hanklich* dish is ‘put on the table’ depends on the involvement of almost everyone: [...] alongside kinsmen, there are neighbors, acquaintances, friends... all of whom coming to sustain a custom that actually belongs to the local entire community, not only to the [given] host family” (Constantin, 2015c: 291-2).

The Szekler case

My encounter with Korond meant, first of all, an acknowledgement of the social and economic relevance that pottery has for the local community:

“According to [Korond] inhabitants [...], there would be a number of 250-300 potter families. [...] Pottery is obviously a enduring working choice of many locals, with historical antecedents of more than four centuries long, including intergenerational specialization, socialist unit organization, and (after 2000) private entrepreneurship [...]” (Constantin, 2016a: 232).

What I progressively came to admit was that, apart from formal variety of ceramic shapes and their functional uses in contemporary rural or urban contexts, the market demand of Korond pottery essentially depended on the figurative content of it. In particular, I noticed how

“The Korond ceramic representations are distinct [...] by their association with the mythology and the ethno-history of Szekler ethnic group” (Constantin, 2016a: 234).

In the Korond pottery, one might say, ornamentation is not simply a way of “making things beautiful”, as it seems to worth as a certain “memorial exercise” on a repertory of local symbols felt to be “ancestral”:

“What the Szekler ceramists do is [...] to ‘recognize’ a prestigious origin [of local community] and to bring it (with the means of arts) into present times. Such ‘memorial communion’ of the Korond pottery bearers reflects consent on their own ethos, in this case by merging and making ‘synchronic’ [motifs like] ‘Turul bird’ and the ‘Husars’, the [Magyar] ‘Royal Hunt’ and the ‘Szekler weddings’, the ‘Christian Lancer’ and the ‘Peasant Woman and her oxen-driven cart’ etc.” (Constantin, 2016a: 243)

The Kalderash case

Within the museum-hosted fairs in cities like Bucharest and Sibiu, Kalderash craftsmen from Brăteiu village do address their copper-made artefacts to a heterogeneous clientele of customers coming from different Gypsy communities in Romania (such as in Craiova town), but also from abroad (including, among others, American and Danish people). In Brăteiu, I was introduced into a series of ethnographic details about the Kalderash society and cultural identity, such as their ancestors’ experience of Russian deportation (during the WW II), their own perspective towards further Roma subgroups, and their nomadic lifestyle. The customary-law institution of Kris also contributed to my larger, although unforeseen, perspective on the Brăteiu Kalderash:

“Lawsuit was not initially included into the agenda of my interview themes in the field. As a result, my research on the Kris practice in Brateiu is not exhaustive, but it is rather an unanticipated development of dialogues I conducted with the local Gypsy craftsmen” (Constantin, 2017: 90).

Within their narratives, the Kalderash in Brăteiu describe what appears to characterize rather a past practice of the *Kris* institution, with the prominent role of *Bulibasha* traditional leader and his “court” of “five-to-twenty respected elders”, their “normative” and “conciliatory” mission in the local community, especially in cases of marriage-related disputes etc. Insofar as it is evoked today, the *Kris* customary court is claimed to have included only Kalderash “judges”, with a weak judiciary presence of other nationals.

“In Romania, Kris appears to constantly be associated with Căldărari and further Romani-speaking groups, with no evidence of possible influence from non-Roma coexisting ethnicities. [...] When mentioned [in Brăteiu], the majority nation of Romanians only play the complementary role of witness within such ‘trial’ debates, with no more involvement or contribution to the decision making process” (Constantin, 2017: 93-94).

The Rudar case

Rudar craftsmen from Băbeni village are committed to making wood-carved artefacts, insisting on their somewhat “innate” woodcarving skills, which they argue to be inherited from times of their community’s past nomadism and itinerant use of wood resources. They claimed to me that the same dexterity would still depend on endogamous marriage within local community. Vernacular terminology suggests Rudar self-identification with their traditional handicraft:

“The Rudari prefer to relate their cultural identity to the craft of woodcarving, which (they stress) would possibly explain ones of their ethnonyms like Albieri as deriving from *albie*, trough, and Trocari, namely the ‘makers of *troci de pâine* or bread wooden shapes’” (Constantin, 2016b: 153).

The Rudars’ wooden-made objects are distributed to a larger, urban, clientele in cities like Braşov, Bucharest, Constanţa, Sibiu, Târgu Mureş, and Timișoara, with such production also “reinterpreted in accord with new customer tastes”. At the same time, while conducting interviews with local artisans in their home-located workshops, I was shown their deep and enduring attachment to what is reported to remain a native ceremony in either public or private circumstances:

“Customarily performed on St. George’s Day or (when this day coincides with Easter lent [...]) on the Ascension Day, the *gurbane* is mostly lived as a sacrificial-and-healing ritual meant as an illness treatment and also as plenary community feast” (Constantin, 2016b: 161).

Argument for a heuristically-guide research

My text argues for approaching ethnicity through ethnographic heuristics, instead of collecting ethnic traits and framing them into classical or “modern” interpretive schemes. The implication of such a research strategy is that it makes it possible to better recognize and follow themes appropriate for ethnic self-identification and, equally important, for today’s concerns of people under examination.

As seen before, poaching seems to express Lipovans’ problematization of risks for their livelihood in a much more acute manner than the simple, picturesque, perspective of local traditional fishing. In the Saxon context, *hanklich* is what the local community still maintains alive, instead of the solely memorial character of *Nachbarschaft* institution. Among Szeklers, ethnic mythology provides the ornamental content for local ceramic artefacts, which suggests the

representational function of pottery in the area. The Kalderash development of coppersmith's work, as well as the Rudar woodcarving craft appear as cultural scenes locally felt to allow for more effective interethnic relationships than it is the case of Kalderash *Kris* tribunal and Rudar ceremonial of *gurbane*, respectively. All such issues are "serendipitous" in that they have not only been unknown before my introductory contacts with the ethnic groups in discussion, but also – "after the fact" – they leave open room for "sagacious" debate on what is, or it is not, relevant for ethnicity thus looked at.

Having explained the unanticipated situations reported in the abovementioned ethnic "tales", my approach principally relies on ethnographic interaction with field interlocutors, accordingly reflected into findings somewhat "revealing" for supplemental comprehension of cultural identities in their own, ever flowing, "narrativity".

Of course, it is possible that the "intrigues" I noticed would not be consistent, as it is also possible that they would launch further reflexive themes of pathways equally valid in characterizing one or another community. I argue that the strongest quality of a "serendipity-inspired" fieldwork methodology resides in its open interface between what a researcher momentarily arrives to know about his/her object of study, and what s/he happens to re-discover, hear, be helped to rethink... about that "object" etc. Serendipity, therefore, resembles much to equating participant observation to a "practice of correspondence" between the anthropologist and his or her "master-collaborators", rather than passive "natives" and "informants", from the field (Ingold, 2006).

Another layer of methodological relevance in discussing such "tales" is the comparison of the way(s) in which, from one field site to another, experiencing serendipity in anthropological research would prove to be really efficient for further work of theoretical synthesis on ethnic behaviour. The scope of such comparison is not (in this case) any cross-cultural interpretation of minority groups that, as described above, are different in their ethnic identity. Instead, mirroring case studies such as seen before in their relative coherence attained in a heuristic manner (in lieu of simply testing home-produced working hypotheses), could contribute to refining the means in which anthropological understanding is given birth.

BIBLIOGRAPHY

- Constantin, Marin, 2012, "On the ethnographic categorization of biodiversity in the Danube Delta Biosphere Reserve", in *Eastern European Countryside*, 18, pp. 49-60.
- Constantin, Marin, 2015a, "A Fishermen's Village: On the Lipovan belongingness to the Danube Delta in Jurilovca (Northern Dobroudja)", in *Sociologie românească*, XIII (1), pp. 59-68.

- Constantin, Marin, 2015b, “Remembering Nachbarschaft: narratives of social organization and cultural memory among Saxons in Michelsberg and Heltau (Southern Transylvania)”, in *Revista română de sociologie*, XXVI (5-6), pp. 387-399.
- Constantin, Marin, 2015c, „*Hanklich*: bucătărie tradițională și identitate culturală la sașii din Cislăchioara-Michelsberg (județul Sibiu)” [*Hanklich*: traditional cuisine and cultural identity among the Saxons in Michelsberg village (County of Sibiu)], in *Anuarul Muzeului Etnografic al Moldovei*, XV, pp. 287-297.
- Constantin, Marin, 2016a, „Arta figurativă a țăranilor secui. Meșteșuguri, mitologie și folclor în Corund-Harghita” [Figurative arts of Szekler peasants: crafts, mythology, and folklore in Korond village, Harghita County], *Anuarul Muzeului Etnografic al Moldovei*, XVI, 229-252.
- Constantin, Marin, 2016b, “The Rudar woodcarving in Băbeni village (Vâlcea County)”, *Anuarul societății prahovene de antropologie generală / Yearbook of Prahova County Society for General Anthropology*, 2, pp. 150-169.
- Constantin, Marin, 2017, “Accounts of the Gypsy Traditional Court (Kris) in Brateiu Village (Sibiu County, Romania)”, *Annuaire Roumain d’Anthropologie*, 54, pp. 89-101.
- Copeland, Samantha, 2017, “On Serendipity in Science: Discovery at the Intersection of Chance and Wisdom”, in *Synthese*, DOI 10.1007/s11229-017-1544-3 (accessed at June 3, 2019).
- Fabietti, Ugo, 2012, “Errancy in ethnography and theory: on the meaning and role of ‘discovery’ in anthropological research”, in Haim Hazan and Esther Hertzog (eds.), *Serendipity in Ethnographical Research: The Nomadic Turn*, Burlington, VT: Ashgate Publishing Limited, pp. 34-60.
- Hazan, Haim and Esther Hertzog, 2012, “Introduction: Towards a Nomadic Turn in Anthropology”, in Haim Hazan and Esther Hertzog, *Serendipity in Ethnographical Research: The Nomadic Turn*, Burlington, VT: Ashgate Publishing Limited, pp. 13-33.
- Ingold, Tim, 2006, “Anthropology is not ethnography”, in *Proceedings of the British Academy*, 154, pp. 69-92.
- Martínez, Francisco, 2018, “The serendipity of the anthropological practice”, in *Anthropological journal of European cultures*, 27 (1), pp. 1-6.
- Namian, Dahlia and Carolyne Grimard, 2013, „Pourquoi parle-t-on de sérendipité aujourd’hui? Conditions sociologiques et portée heuristique d’un néologisme «barbare»”, in *SociologieS* [En ligne], *Dossiers*, *Pourquoi parle-t-on de sérendipité aujourd’hui?*, mis en ligne le 19 novembre 2013, <http://journals.openedition.org/sociologies/4490> (accessed at June 3, 2019).

- Parizot, Cédric, 2012, “Moving fieldwork: ethnographic experiences in the Israeli-Palestinian space”, in Haim Hazan and Esther Hertzog (eds.), *Serendipity in Ethnographical Research: The Nomadic Turn*, Burlington, VT: Ashgate Publishing Limited, pp. 242-265.
- Rivoal, Isabelle and Noel B. Salazar, 2013, “Introduction: Contemporary ethnographic practice and the value of serendipity”, in *Social Anthropology*, 21 (2), pp. 178-185.
- Tilche, Alice and Edward Simpson, 2017, “On trusting ethnography: serendipity and the reflexive return to the fields of Gujarat”, in *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 23, pp. 690-708.

AUTHORS' PHOTOGRAPHS ON THE ETHNOGRAPHIC SITES



Fig. 1 - Ioan Rusu from Jurilovca
fishing on the Lake Razim



Fig. 2 - Calistrat Gurei from Jurilovca
repairing a fishing net



Fig. 3
Emma Henning
from Michelsberg
cooking hanklich
alongside one of her
neighbors



Fig. 4 - Michael Henning from
Michelsberg with one of his kacheln
ceramic plaques representing
the Kreutzritter

Fig. 5
Agoston Pall from
Korond with one of
his ceramic artifacts
representing
the Turul
mythological bird



Fig. 6 - A ceramic artifact by
Josza Laszlo from Korond
representing the Husar motif





Fig. 7 - Victor Căldărar from Brăteiu with one of his copper-made artifacts

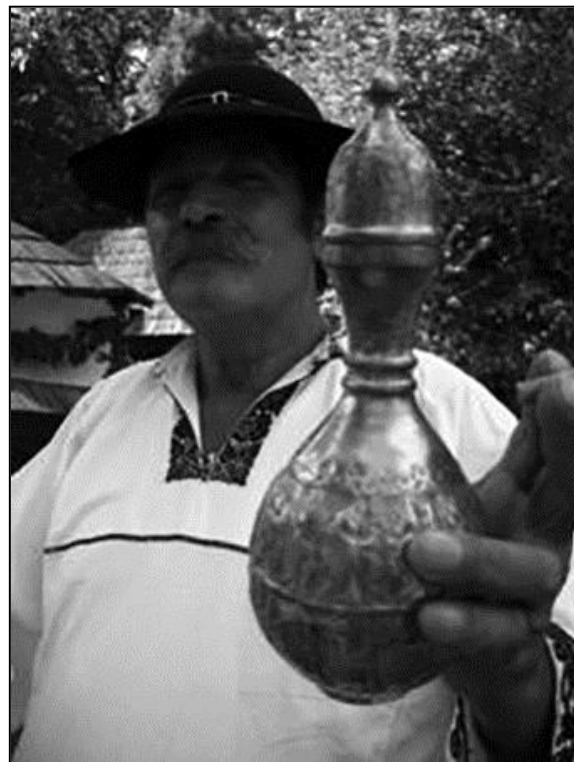


Fig. 8 - Emilian Căldărar from Brăteiu with one of his copper-made artifacts representing a Kris customary court



Fig. 9 - Ion Drăgan from Băbeni with his wooden artifacts when exposed within the “Astra” Museum of Folk Civilization in Sibiu



Fig. 10 - Iordan Lepădatu and Vița Lepădatu from Băbeni together with their daughter in the framework of their home-based woodcarving workshop

Desislava Pileva

desislava.pileva@iefem.bas.bg

Hair Covering within the Context of Mixed Families

Introduction

Women (as well as men) have been known for centuries to cover their hair (and face) – so did ancient Romans, Greeks and Egyptians, as well as Byzantines and Persians; both Southeast Asian societies and various African tribal communities; Christians, Muslims and Jews. Hair covering is a well-known practice in Bulgaria, too, although nowadays it is not as widely spread as in the nearer and distant past. In rural areas, for example, elderly women (both Christian and Muslim) wearing colourful, plain colour and black head scarves could still be seen.

Different varieties of veils and veiling are both an aesthetic part of the outfit and a cultural and religious symbol. They are used in various daily activities (prayers, agricultural field work), festivities, customs, rituals and rites of passage (weddings and mourns), in order to indicate ethnicity (of Sikhs) or social status (of married women) (see also El Guindi, 1999; Daily, Parute). For centuries, the headscarf has been a symbol of belonging, a tool for (self-) identification within multiple contexts, “a rich and nuanced phenomenon, a language that communicates social and cultural messages” (El Guindi, 1999: xii).

Veiling in Muslim culture in particular is a multi-layered issue, transforming under different socio-cultural and historical processes, political controversy and media debates, all of which shaped and influenced by the specific developments of the given country (Gabriel and Hannan, 2011: 1; Evstatieva, 2016). According to the Arabic-English Lexicon (Lane, 1984), the word *hijab* means something that prevents, hinders, veils, conceals, hides, covers, or protects. In this respect, the headscarf is an essential part of some Muslim women’s dress code, a piece of clothing they use to protect “themselves and the men from temptation” (Evstatieva, 2016: 91), as stated in the Qur’an, “O Prophet! Tell thy wives and daughters, and the believing women, that they should cast their outer garments over their persons (when abroad): this is most convenient, that they should be

known (as such) and not molested” (33:59).¹ Therefore, the veiling is perceived as an expression of commitment to the religion, where women “find value, purpose, and identity” (Moghadam, 1994: 21; see also Ruby, 2003: 59). This principle is considered pivotal by many religious men, as well as women who choose to cover their hair (faces) and bodies (see also Hannan, 2011; Zempi, 2016). In this context, veiling could be a symbol of self-identification, especially in predominantly non-Muslim environment, when “Muslim women might feel a need to reinforce their religious identity” through clothing (Gabriel and Hannan, 2011: 15; Kyurkchieva and Koseva, 2012). Therefore, despite the country of residence, wearing *hijab*, on the one hand, could be a matter of personal choice, on the other, it could be a requirement of the given ethno-cultural and religious group.

On the contrary, there are cases of Christian women who visit or reside for a certain period of time in predominantly Muslim societies, within which the socio-cultural and political specifics impose veiling on public places based on the religious considerations mentioned above. Hence, for (some of) these women the mandatory hair covering can be beyond their personal preferences and worldviews. However, by willingly dwelling “there” they may tacitly accept the local social order, even try to understand the headscarf, recognizing it mostly as a cultural marker not so much as a sign of religiosity. Others, however, not only reject *hijab* and *niqab* (face veil) as legitimate cultural/religious symbols, but even criticise Muslim women and their husbands who allow/make them wear it (Vinea, 2007: 95-96).

There are several studies considering the topic of veiling among Muslim women in the context of Islam and residence in European and North American countries. Some regard the wearing of *hijab* in Canada (Ruby, 2006; Bullock, 2011), the USA (Droogsma, 2007; Shirazi and Smeeta, 2010), France (Afshar, 2008; Scott, 2010), Germany (Rosenow-Williams, 2012); others focus on *niqab* in the United Kingdom (Hannan, 2001; Zempi, 2016), and the Netherland (Moor, 2009). These researches outline diverse motivations for the hair (and face) covering such as taking control of one’s own body and looks, securing respect and dignity, avoiding unwanted male attention (both non-Muslim and Muslim), religious piety, “asserting a Muslim identity as well as resisting sexual objectification and oppression” (Zempi, 2016: 2-3).

Since one of the main cases discussed in the article is a result of religious conversion, here I will briefly point my attention to some researches considering the topic within the context of

¹ Some authors, such as Ruby (2003), Zempi (2016), and Evstatieva (2016) outline some of the basic concepts of the *hijab* in the context of Islam and the Qur’an.

mixed marriages.² Contrary to many studies who recognize the act of veiling as an expression of women's own state of mind, some authors (Cochiari, 1988; Köse, 1996) more or less consider conversion influenced by factors outside of the individual (social environment, stress and external pressure). They do not take into account the personal perceptions, reflections and needs – the reasons within. Such researches (in)directly leave aside the possibility of one's independence. Ata (2009: 160), however, considers the religious conversion of one of the partners as an obvious annexation. This aims at “unification” of the spouses, removing the religious differences between them, in order for the relationship to survive. While Vinea's (2007: 102-109) study on Romanian-Egyptian marriages, presents the process as affected by some cause-and-effect factors, individually determined for each case (avoidance of intra-family conflicts, inheritance, facilitating the religious choice of the offspring, and personal preferences).

Data and structure

The current article is a result of the ongoing project “Religion and Festivity as Cultural Markers within Bi-religious Families (between Bulgarians and Foreigners)”³. The study deals with intercultural interactions within bicultural (mostly bi-religious, but also a couple of mono-religious) families of Bulgarians and immigrants descending from Middle East and North African countries. The aim of the project is to establish and examine manners of functioning, collaboration and transformation of features typical for the culture of each of the marital partners, related to their religious affiliation and festivities. The research is based on first-hand ethnographic data, collected through individual semi-structured in-depth interviews. All interlocutors were approached by me and were found via the intermediation of common acquaintances. Some of the conversations were conducted face-to-face, others via Skype and Messenger audio calls, according to people's whereabouts and availability.

It should be mentioned that the article considers only wearing of *hijab* – a headscarf that covers women's hairs but not faces. For that topic I chose to present five cases of Bulgarian women

² The term ‘mixed’ is considered as unifying in terms of bicultural (and in some of the families – bi-religious) and cross-national. The latter, according to Cottrell (1990: 152) encompasses marriages between external partners where the two of them keep their birth citizenships and maintain connection with their native country, regardless of the place of residence.

³ This work was supported by the Bulgarian Ministry of Education and Science under the National Research Programme “Young scientists and postdoctoral students” approved by DCM # 577 / 17.08.2018. I express my gratitude to Assoc. Prof. Evgenia Troeva, PhD, my scientific consultant in this project.

married to foreign men⁴ from Syria, Egypt, Iran, and Yemen. It focuses solely on their point of view and experience regarding veiling, considering different socio-cultural aspects and the relation (or the lack of it) to their personal choices. Therefore, the text is structured in two sections. The first consists of the stories of Muslim women, whose veiling is a result of a conscious life choice. The second section, however, aims at showing another aspect of hair covering that does not refer to one's religious affiliation, but derives from some specifics of the "other" country – the foreign partners' homeland.

A matter of personal choice

The first section focuses on two cases of Muslim women of Bulgarian descent married to foreign men (an Egyptian and a Syrian Palestinian) also with Muslim background. Their stories regard, on the one hand, their personal paths towards the religion, on the other, their perceptions of veiling.

Zeyneb

Zeyneb (b. 1985) was born and grew up in a small town in the West Rhodope Mountain (South Bulgaria). She comes from a religious family of Muslim Bulgarians. However, when growing up, she used to have "other perceptions of the world" which did not refer to her parents' religiosity. In her late teens she got more curious about Islam and thanks to her sister, left for Turkey in order to study Arabian language and the Qur'an for a few months. "This is how my second life started. Before that I had no idea who I was [...] it was like I was not myself". This spiritual journey gave her life a new direction. After coming back, Zeyneb studied in the Islamic Institute in Sofia for two years, in order to get to know better the foundations of the religion. However, this type of institutionalized study, as well as the surroundings there were not "her thing", so she continued her enlightenment by creating closer personal relationships and exchanging thoughts and experience with Muslims from around the world.

Zeyneb stated, the spiritual change reflected her appearance – she started to cover her legs and arms completely, though still wearing trousers and "shorter" shirts. However, as the most significant of all she pointed out the covering of her hair. Despite (or maybe thanks to) her religious background, she recognizes the act of veiling as a matter of a woman's personal choice, not of a predestined religious principle. In this respect, at a certain point of her life she got determined to

⁴ The names used in the text are fictional. They are chosen among names typical for the respective culture, but do not correspond with the interlocutors' birth names.

wear a headscarf. However, her own appearance in both her marriages differs significantly in one way or the other, defined by her two husbands' state of mind. During her first marriage to a Syrian Palestinian (2005-2014) she was not *allowed* to cover her hair. Zeyneb accepted his negative reaction to her intentions as a "ban", explaining it with his authoritarian personality, which aimed at controlling her appearance and attitude in general. Although being religious, he did not accept the headscarf as an important element for a righteous woman. Considering their residence in the predominantly non-Muslim social environment in Sofia, it would have made her too visible on daily basis. Her second marriage, in 2015, again to a Syrian Palestinian (named Baseem), on the other hand, *allowed* her to express her vision and to choose her own looks. However, after experiencing her first husband's control, Zeyneb became more determined to be truly independent regarding her own lifestyle, "I told him, 'one day, when we get married, I will veil myself' [...] he understood me". Ever since their wedding, she has been wearing a headscarf on her own terms, just like her mother and sister.

Lilly

Lilly (b. 1988) originates from a small town near the Bulgarian capital Sofia. Although she was born in a Christian Orthodox family, her parents do not consider themselves religious, hence, she was not raised as one, either. At the age of 16 she left for London along with her first husband (a Bulgarian Orthodox Christian). Their marriage ended in a couple of years. In 2009, while still living in the United Kingdom, Lilly met on-line her future husband of Egyptian descent. In 2011 they got married in Cairo and settled down in her home town in Bulgaria, later they moved to Sofia, and since 2016 they have been residing in England.

According to Lilly, she did not feel truly connected to the religion she was born with. In her early twenties, a while before she met Masud, she found herself in a peculiar state of mind, a spiritual seek, questioning the fundamentals of Christianity and Islam, religion and belief and their place within her life. After not finding the answers she was looking for in her birth religion, in the end of a years-long process of considerations (in 2010), she became a Muslim. In her own words, Islam is the religion that "fits my understanding of God... the world in general". After her conversion, Lilly started dressing even more modestly than before – long sleeves, trousers, dresses and skirts in any season of the year, as this corresponds better to her self-perception, closely connected to the religion she chose. In this respect, for Lilly wearing headscarf was (and is) expression of her religious conversion, which happened about two years later. It was a matter of a well-considered personal choice, however, having in mind some important social circumstances.

"Honestly, I wasn't covering my hair for a long time after the conversion. I started when my husband came

[to Bulgaria] [...] then, I thought to myself, now I have the support, I am covering my hair. If *something* goes wrong, he will do something, he will explain.”

The quotation clearly shows her initial suspicions about possible negative reactions of others and social rejection. This perception was reinforced by her surroundings at that time. Lilly left London for her home town several months after the religious conversion and shortly before her marriage to Masud. Her native place is small enough so that the local people know (about) each other, hence, many of them know Lilly from “before”. Although she was thinking about covering her hair from the very beginning, the new social environment, not as diverse as the London one, weakened her determination. Therefore, Lilly acknowledges that she would not have been so indecisive, if she had remained in England. In this respect, Masud’s arrival helped her overcome her worries and facilitated the veiling.

* * *

At a certain point of their lives, Zeyneb and Lilly found themselves in a peculiar spiritual crises (see also Noble, 2003: 67; Troeva, 2011: 120). This provoked them to look into their lifestyle and to question their own affiliation to the native religion. On the one hand, Lilly did not recognize Christianity as *fitting* for her worldview, or she did not feel *fit* for its norms, or maybe both. On the other, Zeyneb was in a state of mind where she wanted to be *fit* for her own religious background. However, in order to make an informed choice and not to (re)act impulsively, both women went through a period of religious enlightenment. For Lilly it was reading “the Qur’an [...] books and internet forums [...] all variety of sources of ‘pros’ and ‘cons’ regarding Islam”. This way, she was able to get a wider view of the matter thanks to (un)prejudice opinions and experiences of strangers from different religious backgrounds. After comparing and estimating the gathered information, Lilly made the deliberate decision to convert to Islam. Zeyneb also looked for her answers within her own native religion, studying its dogmas and exchanging experience with others like her. As a result, she strengthened her believe and realized that “the religion makes me who I am”, choosing the identity she preferred the most (Troeva, 2012: 125).

In general, the role of the husbands proved to be more or less fundamental for some of the significant changes in the lifestyle of the two women. Although Lilly claimed, the decision for the conversion was taken independently of her Muslim future husband (the event took place more than a year before their wedding), his presence in her life was regarded as helpful. The intercultural (including interreligious) interaction between them from distance and face-to-face when she visited him in Egypt, allowed Lilly to compare the two religions on daily and festive terms. Along with

that the opportunity to discuss and debate some fundamentals of the Islam with Masud facilitated her decision. However, through the final stages of the process she considered him more of a support than a guide.

At the same time, Masud as well as Baseem became their wives' greatest moral support when it came to veiling. Their presence and understanding were constantly described by both women as needed and decisive, allowing them to visually express their own state of mind without any hesitation, giving them the feeling of being *protected*. Although both women's personal paths towards Islam were quite different, for them the hair covering happened as a function of incorporating "new" values and attitudes into their lifestyle. As Kisikova states, "the veiling... symbolically marks the new identity... the cutting of the ties with the past and the creation of a new personality" (2013: 73). For Lilly the past encompasses the time before the conversion, before finding her spiritual self. As of Zeyneb, the past refers to the time before Baseem, before being able to express her own religious self, in her own words, "the headscarf is a sign of freedom and dignity... Freedom, because it enables us to be valued according to our abilities, not our appearance, and dignity, since everything [we] accomplish is a result of hard work".

Although the headscarf is the most visible and recognisable religious sign of the appearance, there are other dressing markers which express their new lifestyle. During the conversations some specific pieces of clothing were mentioned as such with special meaning and usage. For Zeyneb it is a headscarf she received as a gift from "an Indonesian woman [...] we met at the Atatürk airport". It is a bridal *hijab* of soft white cotton fabric richly decorated with gold lame. Such piece was worn by the woman's daughter on her wedding day, and since Zeyneb really liked it, her acquaintance sent her one, a gesture that my interlocutor highly appreciates. It was meant to be worn on Zeyneb and Baseem's civil wedding ceremony, where the headscarf was the most distinguishable part of the bride's outfit. Therefore, being among the most precious items on that day for her, she still keeps it as a strong reminder of the event.

For Lilly it is the *abaya* – a loose robe-like dress which covers the body from neck to heel. Throughout the years following the conversion, there has been a significant change in its manner of wearing. At first, during Lilly and Masud's residence in Bulgaria, it was perceived as a prayer garment worn exclusively within the home. However, after their settlement in the United Kingdom, she gradually started dressing *abaya* occasionally – being out with family for walks in the park, gathering with friends and working. Today, she even shows off her new *abayas* on social media. Just like the covering of her hair, Lilly needs some comfort in the socio-cultural surroundings in order to make a change in her appearance. In her new place of occupation she meets and communicates with many Muslim women, some of which dressed like her, therefore, living in such

a diverse environment allows her to adopt some dressing habits not typical for her birth place and culture.

By the daily or special occasion appliance, these items become an integral part of their life. The headscarf, for example, being placed and used in another socio-cultural environment somehow transforms from an “ordinary” belonging into something exceptional (Woodward, 2001: 134). In this respect, these pieces of clothing are frequently seen as reminiscent to another country, also bearing the memory of their acquisition and the people involved in it. The headscarf brings Zeyneb dear memories of the late Indonesian lady who gifted her after such a short time together. This way, the item symbolizes their meeting and subsequent communication from distance. On the other hand, all of Lilly’s *abayas* are from Egypt, some are acquired while being there, and others are gifts from Masud when visiting his home country. Therefore, except for having daily utilization, they also turn into peculiar bearers of memories of the stays in Egypt, making the “other” country co-present by proxy (Baldassar, 2008: 252, 256-258). By wearing *abayas*, Lilly acquires a specific cultural element (not as much typical for the religion as for the “other” country), as well as honouring it as a marker of her husband’s cultural background.

Requirement of the surroundings

In the next section of the article attention is paid to another set of three cases of hair covering. These interlocutors are Orthodox Christians whose headscarf wearing is not a matter of personal choice, but is imposed by the socio-cultural specifics in the country of origin of their husbands – Iran and Yemen. Being in different situations for different periods of time, the women’s personal perceptions of the mandatory hair covering are not synonymous.

Anastasia and Nina

Both Anastasia (b. 1970) and Nina (b. 1973) are married to Iranians (respectively since 1992 and 1993) and live in Sofia. Their husbands came to Bulgaria in the 1980’s in order to receive university education in medicine, and both families have been close friends ever since. None of the couples have lived in Iran, but visit the country every now and then for a few weeks, whenever their work schedules, everyday arrangements and finances allow them. Therefore, Anastasia and Nina dress more conservatively than usual and wear headscarves solely when going to Iran. Here is how the two of them describe their own dressing experiences during their stays before (the 90’s of the XXth and the first years of the XXIst century) and how the demands of the environment have changed during the last decade or so.

“I change on the plane [...] before I set foot on Iranian soil I cover my hair and put on a mantel [...] The first time I went there the rules were stricter [...] I wore a long tunic and my headscarf was tightly tucked on my face. Now [...] the bangs may be left out [of the headscarf] and elbow-long sleeve shirts, a bit longer than a t-shirt, are also allowed.”

In general, during our conversations they were quite easy-going regarding the situation, and for that matter two circumstances could be pointed as facilitating. First, each of them are free to choose their looks within the household “there” among Iranian relatives (regardless of their gender and age). Second, as mentioned in the quotation, the state policy regarding women’s clothing on public has been evolving over the years, and the direction it has taken is satisfying for both women, giving them hope for even more liberal changes in the foreseeable future.

Siana

Siana (b. 1963) married a Yemeni man in 1991. The couple met in the late 1980’s as students in Varna, Bulgaria. For the last twenty-five years they have been residing in Siana’s hometown in South Bulgaria. However, the beginning of their life as a family they spent exclusively in Timin’s birth place in the south parts of Yemen⁵. At first, the couple dwelled along with his family, but in a few months they moved to the north region in the united country’s capital Sana’a. This decision was provoked by a better professional opportunity for Timin, however, it disturbed his wife’s everyday comfort. On the one hand, Siana was getting along with her Yemeni relatives, daily counting on their help and support. On the other, according to the couple, the society in the south region was more liberal and welcoming the foreigners in comparison to the north. Hence, after the move Siana met some significant restrictions coming from the religiously-bound socio-cultural perceptions of the locals. As most essential among them it was outlined the hair covering on public places. It was a demand she had to accept and oblige against her own will. At the same time, Timin felt (and still feels) responsible for her being in this position that he could not change, but had to support.

* * *

⁵ The country used to be divided into two states – South Yemen (People's Democratic Republic of Yemen, with capital the city of Aden, 1967–1990) and North Yemen (Yemen Arab Republic, with capital the city of Sana’a, 1962–1990). In 1990 they untied, creating the contemporary state with capital the city of Sana’a.

In general, the duration of the stays “there” is an important factor for the perceptions of all three women. While for Anastasia and Nina it is a vacation-visits-whenever-possible situation, a period of time with clearly defined beginning and end, for Siana it used to be a living situation.

Although Anastasia and Nina’s connection to Iran, the social environment they dwell within and some of their experiences “there” have a common ground, their perceptions of the hair covering situation (slightly) differ from each other. For instance, Nina does not stress on the practice itself, but on the high quality and the labels of the headscarves she wears, specially bought for that matter. This way she mitigates the act of hair covering, pointing her attention towards the aesthetic side of her outfit⁶. Anastasia, on the other hand, openly shares that the headscarf causes her some discomfort, being unusual for her dressing habit. However, this does not affect her attitude towards Iran and its culture, “I don’t like it, but it is not such a problem [...] may be because it is just for a little while”. Namely, the notion of it not being permanent is facilitating enough for both of them, and hence, even though they do not have a saying in it, they accept it as an expression of respect for the local society and its traditions.

In this respect, though Siana also wore headscarf because of the socio-cultural demands of the environment, her attitude towards it was not as settling. After her first settlement to a new country and culture, away from the relatives and friends, Siana went through a second period of adaptation after moving to Sana’a. At the time, she and her husband did not seriously discuss going back to Bulgaria, therefore, the living conditions were considered permanent. This made it difficult for her to cope with the veiling situation. However, unlike the headscarf, other pieces of clothing typical for Yemen brought her daily comfort “there” because of the soft fabric and the wide cuts. Such is the traditional *darah* dress which nowadays, more than two decades after the family’s settlement in Bulgaria, is a positive remnant of the couple’s life “there”. Several years ago, from his only trip to his country of origin, Timin brought *darah* dresses, which Siana specifically asked for. There she might wore it outside, but here it is a piece of clothing that stays exclusively within the household. Its ownership is not manifested out in the public where wearing it would distinguish her too much, but is preserved for the most *private space*. This way, it constitutes the “world of objects” of the self (Assmann, 2011: 24-25), supporting both Timin and Siana’s memories of the past, the life “there”, the “other” home country, providing them with “a sense of continuity” (Turan, 2010: 46).

⁶ There are some publications considering the headscarf in contemporary fashion (Evstatieva, 2016: 263-275; Aghajanian).

Concluding remarks

Regardless of the specifics of their personal spiritual quest, Zeyneb and Lilly perceive Islam as “a moral system that regulates the world and people... gives them meaning and order” (Kisikova, 2012: 260). Thus, by veiling they both seek to express their religious affiliation, responding to certain expectations for “proper” and respectful behaviour and appearance. As Lilly stated, “I made up my mind the moment I decided to become a Muslim [...] if it is my thing, I am doing it right”. In this respect, for both of them the headscarf not only consist their dressing habit, but also is perceived as a matter of lifestyle, which confers status and dignity. Through it they could blend in the religious and cultural group they belong to (see also Dayan-Herzbrun, 2000: 75-78) regardless of their place of residence. At the same time, Ruby’s (2006: 61) claim that veiled women utilize “the *hijab* to set boundaries between themselves and the outside world” could also find its confirmation in Zeyneb’s case, as well as in Lilly’s especially while living in Bulgaria. Dwelling “here” in a predominantly Christian society where veiling is considered unusual in the city environment, on the one hand, and on the other, it is a practice referred to as typical for pious Muslim women, indeed makes them to stand out. When in England, however, Lilly finds herself less *different* than the rest, thanks to the wide cultural and religious diversity of the society (especially in London) and because there she has the opportunity to communicate more intensively with other Muslims, many of whom Masud’s compatriots.

However, the veiling of Anastasia, Nina and Siana aims at their unification with the rest of the women in Iran and Yemen. For them the hair covering is a part of the dress code, imposed from outside. Despite having some issues and personal discomfort with the mandatory character of veiling, they accept it as an inseparable part of the local culture. Therefore, unlike other practices from “there”, regarding food, festivities and home arrangements, for example, which take up a lasting place within the couples’ everyday life “here”, the veiling is a marker which they have to experience only temporally. This, however, facilitates its seamless wearing.

In all five cases the figure of the foreign spouse is more or less essential for the hair covering. Although Zeyneb’s first husband was the main obstacle for veiling, Baseem facilitated the wearing of *hijab* on a daily basis, respecting her wishes. Masud also accepts Lilly’s decision to cover her hair not only in the UK, but here too, while living in her small native town as well as in Sofia. However, the role of the husbands in the cases of the second section is quite different. Anastasia, Nina and Siana’s veiling does not need their sanction or support, since it is strictly bound to the socio-cultural environment in Iran and Yemen. Therefore, maintaining tangible relationship with the husbands’ birth places and families by visiting them and communicating face-to-face is the fundamental of the head scarf for Anastasia and Nina. However, for Siana the hair covering

was due to her husband's aspiration for residing and building a career in his native country. Hence, in all of the cases veiling is more or less a family affair, reflecting supplementing specificities of the socio-cultural environment.

In general, in one way or the other, the narrative of all my interlocutors is placed in the context of "thanks to or in spite of". On the one hand, through veiling Zeyneb and Lilly are able to sense the freedom to express themselves. On the other, despite the mandatory hair covering, Anastasia, Nina and Siana experience their stays in the "other" country through the advantages of the visits, such as spending time with family and learning about the "other" culture. In this respect, the veiling is a *change* for all five women, which for some comes from within, in sync with the personal understandings and believes, for others it is imposed, and though not corresponding with their personal preferences, it is recognized as required by the environment.

BIBLIOGRAPHY

- Afshar, Haleh, 2008, "Can I See Your Hair? Choice, Agency and Attitudes: The Dilemma of Faith and Feminism for Muslim Women Who Cover", in *Ethnic and Racial Studies*, 31(2), pp. 411-427.
- Aghajanian, Liana, "The Complicated History of Headscarves" <https://www.racked.com/2016/12/20/13988300/head-scarves-history-hijab-gele> (accessed at 26.VII.2019).
- Assmann, Jan, 2011, *Cultural Memory and Early Civilization. Writing, Remembrance, and Political Imagination*, Cambridge University Press.
- Ata, Abe W., 2009, *Us and Them. Muslim-Christian Relations and Cultural Harmony in Australia*, Australia: Bowen Hills.
- Baldassar, Loretta, 2008, "Missing Kin and Longing to be Together: Emotions and the Construction of Co-presence in Transnational Relationships", in *Journal of Intercultural Studies*, 29 (3), pp. 247-266.
- Bullock, Katherine, 2011, "Hijab and Belonging: Canadian Muslim Women", in Theodore Gabriel and Rabiha Hannan (eds.), *Islam and the Veil: Theoretical and Regional Contexts*, London: Continuum, pp. 161-180.
- Cottrell, Ann, 1990, "Cross-national Marriages: A Review of the Literature" in *Journal of Comparative Family Studies*, 21 (2), pp. 151-169.
- Cucchiari, Salvatore, 1988, "Adapted for Heaven: Conversion and Culture in Western Sicily", in *American Ethnologist*, 15(3), pp. 417-441.

- Daily, Catherine, "Veils", <https://fashion-history.lovetoknow.com/fashion-accessories/veils> (accessed at 26.VII.2019).
- Dayan-Herzbrun, Sonia, 2000, "The Issue of the Islamic Headscarf", in Jane Freedman and Carrie Tarr (eds.), *Woman, Immigration and Identities in France*, Oxford: Berg, pp. 69-82.
- Droogsma, Rachel A., 2007, "Redefining Hijab: American Muslim Women's Standpoints on Veiling", in *Journal of Applied Communication Research*, 35(3), pp. 294-319.
- El Guindi, Fadwa, 1999, *Veil: Modesty, Privacy and Resistance*, Oxford: Berg.
- Gabriel, Theodore, Rabiha Hannan, 2011, "Introduction", in Theodore Gabriel and Rabiha Hannan (eds.), *Islam and the Veil: Theoretical and Regional Contexts*, London: Continuum, pp. 1-4.
- Hannan, Rabiha, 2011, "An Exploration of the Debates Pertaining to Head Covering and Face Veiling of Women in the British Muslim Context", in Theodore Gabriel and Rabiha Hannan (eds.), *Islam and the Veil: Theoretical and Regional Contexts*, London: Continuum, pp. 81-104.
- Köse, Ali, 1996, *Conversion to Islam: a Study of Native British Converts*, London: Kegan Paul International.
- Moghadam, M. Valentine, 1994, "Introduction: Women and Identity Politics in Theoretical and Comparative Perspective", in Valentine Moghadam (ed.), *Identity Politics and Women: Cultural Reassertions and Feminism in International Perspective*, Boulder Westview Press, pp. 3-26.
- Moor, Annelies, 2009, "The Dutch and the Face-veil: The Politics of Discomfort", in *Social Anthropology/Anthropologie Sociale*, 17 (4), pp. 393-408.
- Noble, Ivana. 2003, "Conversion and Postmodernism. in Dagmar Heller (Hg.)", in *Bekehrung und Identität*, Frankfurt am Main: Verlag Otto Lembeck, 45-68.
- Parute, Edite, "Behind the Veil", <https://www.fashionologiahistoriana.com/costume-history-legends-essays-in-english/behind-the-veil?> (accessed at 26.VII.2019).
- Rosenow-Williams, Kerstin, 2012, *Organizing Muslims and Integrating Islam in Germany: New Developments in the 21st Century*, Leiden, Boston: Brill.
- Ruby, Tabassum F., 2006, "Listening to the Voices of Hijab", in *Women's Studies International Forum*, 29 (1), pp. 54-66.
- Scott, Joan W., 2010, *The Politics of the Veil*, Princeton: Princeton University Press.
- Shirazi, Faegheh and Mishra Smeeta, 2010, "Young Muslim Women on the Face Veil (Niqab), A Tool of Resistance in Europe but Rejected in the United States", in *International Journal of Cultural Studies*, 13 (1), pp. 43-62.

- Turan, Zeynep, 2010, "Material Object as Facilitating Environments: The Palestinian Diaspora", in *Home Cultures*, 7 (1), pp. 43-56.
- Urry, John, 2002, "Mobility and Proximity", in *Sociology*, 36 (2), pp. 236-255.
- Vinea, Ana, 2007, *Creating Families Across Boundaries: A Case Study of Romanian – Egyptian Mixed Marriages*, New York: The American University in Cairo Press.
- Woodward, Ian, 2001, "Domestic Objects and the Taste Epiphany. A Resource for Consumption Methodology", in *Journal of Material Culture*, 6 (2), pp. 115-136.
- Zempi, Irene, 2016, "It's a Part of Me, I Feel Naked without It': Choice, Agency and Identity for Muslim Women Who Wear the Niqab", in *Ethnic and Racial Studies*, 39 (10), pp. 1738-1754.
- Евстатиева, Галина [Evstatieva, Galina], 2016, *Ислямът и забулването на жените в арабския свят [Islam and Women's Veiling in the Arabic World]*, София: Изток-Запад.
- Кисикова, Мария [Kisikova, Maria], 2012, „Смяна на религиозната принадлежност като търсене на значима символна система, подреждаща всекидневието” [“Changing Religious Affiliation as a Search for a Meaningful Symbolic System that Sets Everyday Life”], в Кръстанова, Красимира (ред.). *Разрушаването на порядъка*, Пловдив: Университетско издателство „Паисий Хилендарски“, 259-266.
- Кисикова, Мария [Kisikova, Maria], 2013, „Смяна на религиозната принадлежност като търсене на себе си” [“Changing religious affiliation as a search for one's self”], в Шнитер, Мария (съст.), *Религиозната идентичност – аспекти на модерността*, Пловдив: Студио 18, 66-77.
- Кюркчиева, Ива и Мая Косева [Kyurkchieva, Iva and Maya Koseva], 2012, „Облеклото – между светското и религиозното: политики на идентичност” [“The apparel – between the secular and the religious: politics and identity”], в *Българска етнология*, 1-2, 104-119.
- Троева, Евгения [Troeva, Evgenia], 2011, *Религия, памет, идентичност: българите мюсюлмани [Religion, Memory, and Identity: Bulgarian Muslims]*, АИ „Проф. Марин Дринов“.
- Троева, Евгения [Troeva, Evgenia], 2012, „Знаци на религиозната принадлежност и тяхната употреба” [“Signs of Religious Affiliation and Their Use”], в *Българска етнология*, 1-2, 120-135.

Robert Hertz

Traducere: Smaranda Jilăveanu
smarandamadame@yahoo.com

Preeminența mâinii drepte. Studiu asupra polarității religioase* (în *Revue philosophique*, XXXIV, 1909)

[80] Există vreo asemănare mai mare decât asemănarea celor două mâini ale omului? Și totuși o inegalitate atât de frapantă!

Mâna dreaptă se asociază cu onorurile, cu desemnările măgulitoare, cu prerogativele: ea acționează, poruncește, apucă. Dimpotrivă, mâna stângă e disprețuită și redusă la rolul de auxiliar umil; nu poate nimic prin ea însăși, asistă, vine pe locul al doilea, reține.

Mâna dreaptă este simbolul și modelul aristocrației de orice fel, mâna stângă e simbolul plebei.

Care sunt titlurile de noblețe ale mâinii drepte? Și de unde vine servitutea celei stângi?

I – Asimetria organică

[81] Orice ierarhie socială pretinde că se bazează pe natura lucrurilor (în greacă în text); astfel, ea își conferă eternitate, scapă devenirii și inovațiilor. Aristotel justifica sclavia prin superioritatea grecilor asupra barbarilor; iar bărbatul, inoportunitat astăzi de revendicările feministe, invocă inferioritatea naturală a femeii. Tot așa, conform opiniei curente, preeminența mâinii drepte ar rezulta direct din structura organismului și nu ar datora nimic convenției sau credinței schimbătoare a oamenilor. Dar, în ciuda aparențelor, criteriul naturii nu e nici mai clar, nici mai decisiv, când e vorba de precizarea atribuțiilor celor două mâini decât în privința conflictelor dintre rase sau sexe.

Aceasta nu înseamnă că n-au existat tentative care să atribuie îndemânării mâinii drepte o

* Titlu original: „La prééminence de la main droite. Étude sur la polarité religieuse”, în *Sociologie religieuse et folklore*, ediție digitală realizată de Gemma Paquet (<http://www.anthropomada.com/bibliotheque/HERTZ-Robert.pdf>, accesat la 21 aprilie 2019), pp. 80-101. Prezentul text păstrează, în mare, redactarea textului după care s-a realizat traducerea. Referent științific: Sebastian Ștefănuță.

cauză anatomică. Dintre toate ipotezele emise,¹ una singură pare să fi rezistat probei faptelor: cea care leagă preponderența mâinii drepte de dezvoltarea mai considerabilă, la om, a emisferei cerebrale stângi care, se știe, inervează mușchii părții opuse. La fel cum centrul limbajului articulat se găsește în această parte a creierului, centrele care comandă mișcările voluntare se găsesc aici în principal. Broca spunea: „suntem dreptaci în ceea ce privește mâna pentru că suntem stângaci în ceea ce privește creierul”. Privilegiul mâinii drepte ar fi bazat pe structura asimetrică a centrilor nervoși având, evident, o cauză organică.²

Există indubitabil o corelație regulată între predominanța mâinii drepte și dezvoltarea superioară a creierului stâng. Dar dintre aceste două fenomene, care este cauza, care efectul? Ce ne interzice să inversăm fraza lui Broca și să spunem: „Suntem stângaci în ceea ce privește creierul pentru că suntem dreptaci în ceea ce privește mâna.”³ Este cunoscut faptul că folosirea unui organ determină o nutriție mai [82] abundentă și, prin urmare, o creștere a aceluia organ. Activitatea mai intensă a mâinii drepte, care implică o activitate mai intensă a centrilor nervoși stângi, are drept efect favorizarea dezvoltării acestora.⁴ Dacă facem abstracție de efectele produse de exercițiul mâinii și de obiceiurile dobândite, superioritatea fiziologică a emisferei stângi se reduce la atât de puțin încât ea poate cel mult să determine o ușoară preferință în favoarea părții drepte.

Dificultatea de a atribui asimetriei membrilor superioare o cauză organică sigură și adecvată, legată de faptul că animalele cele mai apropiate de om sunt ambidextre,⁵ i-a condus pe mulți autori la a elimina orice cauză anatomică privind privilegiul mâinii drepte. Acesta nu ar fi inerent structurii genului uman, ci și-ar datora originea exclusiv condițiilor exterioare organismului.⁶

Această negație radicală este temerară. Fără dubiu, cauza organică a îndemânării mâinii drepte este îndoielnică, insuficientă, greu de diferențiat de influențele din afară care se exercită asupra individului și-l formează; dar acest lucru nu este un motiv de a nega dogmatic acțiunea factorului fizic. De altfel, în câteva cazuri, când influența externă și tendința organică sunt în conflict, e posibilă afirmația că inegala dexteritate a mâinilor ține de o cauză anatomică. În ciuda

¹ Vom găsi expozeul și analiza la sir Daniel WILSON, *Lefthandedness*, Londra, 1891, p. 149 sqq. Dr. J. JACOBS, *Onze Rechschandigheid*, Amsterdam, 1892, p. 22 sqq. J. JACKSON, *Ambidexterity*, Londra, 1905, 41 sqq.

² Vezi WILSON, p. 183 sqq. ; BALDWIN, *Développement mental dans l'enfant et dans la race*, p. 67 sqq.; VAN BIERVLIET, *L'homme droit et l'homme gauche*, în *Revue philosophique*, 1899, t. XLVII, p. 276 sqq.

³ JACOBS, p. 25 sqq.

⁴ Bastian și Brown-Sequard, în WILSON, pp. 193-194.

⁵ ROLLET, *La taille des grands singes*, în *Revue scientifique*, 1889, p. 198; JACKSON, p. 27 sqq., 71.

⁶ JACOBS, pp. 30, 33.

presiunii energice, uneori chiar crudă, pe care o exercită societatea, încă din copilărie, asupra stângacilor, aceștia păstrează pe tot parcursul vieții lor o preferință instinctivă pentru folosirea mâinii stângi.⁷ Dacă suntem obligați să recunoaștem aici prezența unei dispoziții congenitale către asimetrie, este de asemenea obligatoriu să admitem că, invers, la un anumit număr de oameni, folosirea preponderentă a mâinii drepte rezultă din conformația corpului lor. Afirmția cea mai probabilă poate fi exprimată într-o formă matematică, de altfel prea puțin riguroasă: dintr-o sută de oameni, doi sunt, de felul lor, stângaci, rebeli oricăror influențe contrare; un procent ceva mai mare se compune din dreptaci ereditari; între aceste două extreme se află masa celor care, lăsați liber, s-ar putea servi aproape la fel de ambele mâini, în general cu o preferință lejeră pentru mâna dreaptă.⁸ Astfel, nu trebuie negată existența tendințelor organice spre asimetrie; dar, lăsând deoparte câteva cazuri excepționale, vaga predispoziție pentru mâna dreaptă, care pare răspândită la specia umană, n-ar fi suficientă pentru determinarea preponderenței absolute a mâinii drepte, dacă nu ar fi fixată și întărită de influențe externe.

[83] Dar, chiar dacă s-ar stabili că, prin firea lucrurilor, mâna dreaptă este superioară mâinii stângi, ca sensibilitate tactilă, forță și abilitate, tot ar rămâne de explicat de ce un privilegiu de sorginte umană se adaugă unuia natural, de ce mâna mai bine dotată este singura exersată și cultivată. Rațiunea n-ar recomanda încercarea de a corecta prin educație infirmitatea membrului celui mai puțin favorizat? Dimpotrivă, mâna stângă este ținută în inactivitate, metodic îndepărtată în dezvoltarea ei. Dr. Jacobs ne povestește că în timpul inspecțiilor sale medicale din Indiile olandeze, a observat adesea că copiii băștinașilor aveau brațul stâng în întregime legat tocmai pentru a-i învăța să nu se folosească de el.⁹ Noi am suprimat legăturile materiale; cu asta am făcut totul. Unul dintre semnele distinctive ale unui copil «bine crescut» este mâna lui stângă incapabilă de vreo acțiune independentă.

Se va putea spune că orice efort de dezvoltare a aptitudinilor mâinii stângi e condamnat dinainte la insucces? Experiența demonstrează contrariul. În rarele cazuri când, ca urmare a unor nevoi tehnice, mâna stângă este exersată și antrenată în mod corespunzător, ea face servicii aproape echivalente cu cele ale mâinii drepte; de exemplu la pian, la vioară, în chirurgie. Dacă se întâmplă un accident care privează un om de mâna sa dreaptă, stânga, după un timp dobândește

⁷ WILSON, pp. 140, 142.

⁸ WILSON, pp. 127-128; JACKSON, pp. 52, 97. Acest autor estimează la 17% numărul dreptacilor din naștere; el nu explică cum a obținut această cifră. VAN BIERVLIET (p. 142, 373) nu admite «existența ambidextrilor veritabili»; după el, 98% dintre oameni sunt dreptaci. Dar el nu se referă decât la adulți și dă cuvântului «ambidextru» un sens mult mai restrâns. Ceea ce contează nu sunt atât dimensiunile oaselor sau forța mușchilor, cât folosirea posibilă a unui membru sau a altuia.

⁹ JACOBS, p. 33.

forța și îndemânarea care îi lipseau. Exemplul stângacilor este încă și mai convingător, căci, de data aceasta, educația, în loc să o urmeze și să o exagereze, combate tendința instinctivă de «unidextrie»; consecința este că stângacii sunt în general ambidextri și se fac adesea remarcați prin abilitatea lor.¹⁰ Acest rezultat poate fi atins de majoritatea oamenilor care nu au o preferință irezistibilă într-un sens sau în celălalt și a căror mână stângă nu cere decât să fie exersată. Metodele de cultivare bimanuală, aplicate de câțiva ani, în special în școlile engleze și americane, au dat deja rezultate concludente¹¹: nimic nu se opune ca mâna stângă să primească o educație artistică și tehnică asemănătoare cu cea a mâinii drepte, care până acum a avut monopolul.

Deci mâna stângă nu e neglijată pentru că este infirmă și neputincioasă; dimpotrivă. Această mână este supusă unei adevărate mutilări, care nu e mai puțin dăunătoare pentru că se referă la funcția și nu la forma exterioară a organului, pentru că e fiziologică și nu anatomică. Sentimentele pe care le inspiră un stângaci într-o societate simplă¹² se aseamănă cu cele pe care le inspiră cineva necircumscriș în locurile în care circumcizia este lege. Aceasta deoarece a fi dreptaci nu e ceva acceptat ca o necesitate care ține de natură; este un ideal căruia fiecare trebuie să i se conformeze și a cărui respectare societatea ne-o impune [84] prin sancțiuni pozitive. Copilul care se folosește în mod activ de mâna sa stângă este certat sau lovit peste mâna temerară; astfel, faptul de a fi stângaci este un delict, care atrage asupra vinovatului ridicolul și o reprobare socială mai mult sau mai puțin explicită.

Astfel, asimetria organică este la om, în același timp, un fapt și un ideal. Faptul este pus pe seama anatomiei, în măsura în care el rezultă din structura organismului; dar oricât de avansată am presupune-o, ea este incapabilă să explice originea și rațiunea de a fi a idealului.

II – Polaritatea religioasă

Preponderența mâinii drepte este obligatorie, impusă de constrângere, garantată de sancțiuni; din contră, asupra mâinii stângi se exercită o veritabilă interdicție, ceea ce o paralizează. Deci diferența de valoare și de funcție existentă între cele două membre ale corpului nostru prezintă în cel mai înalt grad caracteristicile unei instituții sociale; iar studiul acesteia ține de sociologie. Mai exact, e vorba de refacerea genezei unui imperativ jumătate estetic, jumătate

¹⁰ WILSON, p. 139 sqq., 148-149, 203: stângaciul beneficiază de dexteritatea congenitală a mâinii sale stângi și de îndemânarea dobândită a mâinii sale drepte.

¹¹ Vezi JACKSON, p. 195 sqq.; LYDON, *Ambidextrous drawing*, Londra, 1900; Omer BUYSE, *Méthodes américaines d'éducation*, p. 145 sqq. - Există în Anglia, de câțiva ani, o Societate a Cultivării Ambidextriei.

¹² Cf. (despre țărani din Lombardia și Toscana) LOMBROSO *Lefthandedness*, în *North American Review*, 1903, p. 444. Lombroso crede că e justificată din punct de vedere științific străvechea prejudecată despre stângaci.

moral. Or, idealurile care, laicizate, ne mai domină și astăzi comportamentul, s-au născut și s-au dezvoltat sub o formă mistică, sub imperiul credințelor și al emoțiilor religioase. Trebuie deci să căutăm în studiul comparat al reprezentărilor colective explicația privilegiului de care se bucură mâna dreaptă.¹³

O opoziție fundamentală domină lumea spirituală a primitivilor, aceea dintre sacru și profan.¹⁴ Unele ființe sau obiecte, în virtutea naturii lor sau a ca urmare a performării riturilor, sunt impregnate de o esență specifică, iar aceasta le sfințește, le conferă un loc aparte, le comunică puteri extraordinare dar le și supune unui ansamblu de reguli și [85] restricții severe. Lucrurile și persoanele private de această calitate mistică nu dețin nicio putere, nicio demnitate; ele sunt comune, libere, deși fără interdicția absolută de a intra în contact cu ceea ce e sacru. Orice apropiere sau confuzie a ființelor și a lucrurilor aparținând unor clase opuse ar fi nefastă pentru ambele; de aici multitudinea acelor interdicții și tabu-uri care, despărțindu-le, apără totuși ambele lumi.

Antiteza dintre sacru și profan primește o semnificație diferită după poziția pe care o ocupă în lumea religioasă conștiința care clasează și evaluează ființele. Puterile supranaturale nu sunt toate de același fel: unele se exercită în armonie cu natura lucrurilor, au un caracter regulat și măreț, care inspiră venerarea și încrederea; celelalte, dimpotrivă, violează și tulbură ordinea universală, iar respectul pe care îl impun este compus mai ales din aversiune și teamă. Toate aceste energii prezintă acea trăsătură comună de a se opune profanului, față de care sunt periculoase și interzise. Contactul cu un cadavru produce asupra ființei profane aceleași efecte ca ale unui sacrilegiu. În acest sens, Robertson Smith a avut dreptate să afirme că noțiunea de tabu cuprinde laolaltă sacrul și impurul, divinul și demonicul. Dar perspectiva lumii religioase se schimbă, dacă privim nu din punct de vedere profan, ci din punct de vedere sacru. Astfel, confuzia semnalată de Smith nu mai există: șeful polinezian, de exemplu, știe bine că religiozitatea de care e impregnat cadavrul este în mod radical contrară celei pe care o poartă în el. Impurul se separă de sacru pentru a veni să se plaseze la polul opus al lumii religioase. Pe de altă parte, profanul nu se mai definește, din acest punct de vedere, prin caracteristici pur negative:

¹³ Majoritatea faptelor etnografice pe care se sprijină acest studiu provine de la maori, mai exact de la tribul foarte primitiv tuhoe, ale cărui reprezentări au fost notate cu o admirabilă fidelitate de Elsdon BEST în articolele sale din Transactions of the New-Zealand Institute [de acum înainte Tr. N.-Z. I.] și în Journal of the Polynesian Society [de acum înainte J. P. S.].

¹⁴ Expozeul nostru privind polaritatea religioasă nu pretinde să fie decât o schiță rapidă. Majoritatea ideilor emise aici vor părea familiare cititorului, dacă el are cunoștință de lucrările publicate în L'Année sociologique de DUKHEIM, HUBERT și MAUSS. În privința celor câteva noi perspective din expozeul acesta, ele vor fi reluate în altă parte, împreună cu adaosurile și dovezile necesare.

el apare ca element antagonist care, doar prin simplul său contact, degradează, diminuează și alterează esența lucrurilor sacre. Dacă vreți, este un neant, dar un neant activ și contagios; influența negativă pe care el o exercită asupra ființelor înzestrate cu sfințenie nu diferă decât prin intensitatea provenită de la puterile nefaste. Tranziția între privarea de puteri sacre și posedarea de puteri sinistre este imperceptibilă.¹⁵ Astfel, în clasificarea care a dominat conștiința religioasă, de la origini și ulterior, există o afinitate de natură și aproape o echivalență între profan și impur; cele două noțiuni se combină și formează, prin opunere la sacru, polul negativ al lumii spirituale.

Dualismul, esențial gândirii primitive, domină organizarea socială a oamenilor primitivi.¹⁶ Cele două jumătăți sau frații care formează tribul se opun reciproc precum sacru și profanul. Tot ce se găsește în interiorul fratriei mele e sacru și mi-e interzis; de aceea, eu nu pot nici să-mi mănânc totemul, nici să vărs sângele unui membru al familiei, nici să-i ating cadavrul, nici să mă căsătoresc în interiorul clanului meu. Dimpotrivă, jumătatea opusă este pentru mine profană; este de datoria acestor clanuri să-mi furnizeze hrană, femei și victime umane, să-mi îngroape morții și să-mi pregătească [86] ceremoniile sacre.¹⁷ Dat fiind caracterul religios cu care comunitatea primitivă se simte investită, viața socială are drept condiție necesară existența, în același trib, a unei fracțiuni opuse și complementare, care să-și poată asuma liber funcțiile interzise membrilor din primul grup.¹⁸ Evoluția socială înlocuiește acest dualism reversibil printr-o structură ierarhică și rigidă:¹⁹ în locul clanurilor, separate dar echivalente, apar clase sau caste, dintre care una, la vârf, este esențialmente sacră, nobilă, consacrată operelor superioare, în timp ce alta, la bază, este profană sau imundă și ocupată cu nevoile sociale inferioare. Principiul care le atribuie oamenilor rangul și funcția a rămas același, polaritatea socială este un reflex și o consecință a celei religioase.

Întregul univers se împarte în două lumi opuse: lucrurile, ființele, puterile se atrag sau se resping, se implică sau se exclud, după cum gravitează către un pol sau altul.

¹⁵ Se vor găsi mai jos mai multe exemple ale acestei confuzii necesare: a se vedea ce se spune despre clasa inferioară, pământ, femeie, partea stângă.

¹⁶ Privitor la dihotomia socială, vezi MCGEE, *Primitive numbers*, 19th Ann. Rep. Bur. Of Amer. Ethn., p. 836 sq., 845, și DURKHEIM și MAUSS, *De quelques formes primitives de classification*, în *Année sociologique*, t. VI, p. 7 sqq.

¹⁷ Pentru acest din urmă punct, vezi în special SPENCER și GILLEN, *Northern Tribes of Central Australia*, p. 298.

¹⁸ Să observăm că cele două jumătăți ale tribului sunt adesea localizate în spațiul tribal și ocupă una partea dreaptă, cealaltă partea stângă (în tabără, în cursul ceremoniilor etc.). Cf. DURKHEIM și MAUSS, p. 52 sqq.; SPENCER și GILLEN, pp. 28, 577.

¹⁹ Aceasta este schițată încă din stadiul primitiv: femeile și copiii formează, comparativ cu bărbații adulți, o clasă esențialmente profană.

În principiul sacralui rezidă puterile care conservă și sporesc viața, care dăruiesc sănătatea, preeminența socială, curajul la război și excelența în muncă. Dimpotrivă, profanul (în măsura în care pătrunde în lumea sacră), impurul sunt esențialmente debilitante și ucigătoare; de aici vin influențele funeste care oprimă, micșorează, distrug ființele. Astfel, de o parte, polul forței, al binelui, al vieții; de cealaltă, polul slăbiciunii, al răului, al morții. Sau, dacă preferăm o terminologie mai recentă, într-o latură zeii, în cealaltă, demonii.

Toate opozițiile din natură manifestă acest dualism fundamental. Lumina și întunericul, ziua și noaptea, răsăritul și amiaza, de o parte, apusul și miazănoaptea, de alta, traduc în imagini și localizează în spațiu cele două clase ale puterilor supranaturale: de o parte, viața luminează și urcă, de cealaltă, coboară și se stinge. Același contrast între sus și jos, între cer și pământ: acolo sus, locuința sacră a zeilor, a aștrilor care nu cunosc moartea; aici jos, regiunea profană a muritorilor pe care îi înghite pământul, iar și mai jos, regiunile întunecate unde se ascund târâtoarele și mulțimea demonilor.²⁰

Gândirea primitivă atribuie un sex tuturor ființelor universului și chiar lucrurilor neînsuflețite; toate sunt împărțite în două imense clase, după cum sunt considerate masculi sau femele. La maori, expresia *lama tane* «parte bărbătească» desemnează cele mai diverse lucruri: virilitatea bărbatului, descendența pe linie paternă, estul, forța creatoare, magia ofensivă etc., în timp ce expresia *opuă lama wahine* «parte femeiască» [87] este echivalentă cu toate contrariile.²¹ Or, această distincție cu o referință cosmică acoperă în fond antiteza religioasă primordială. Într-adevăr, la modul general, bărbatul este sacru, femeia este profană; exclusă din ceremoniile cultului, aceasta nu este admisă la ele decât având o funcție caracteristică, când trebuie suspendat un tabu, adică atunci când trebuie îndeplinită la cerere o profanare veritabilă.²² Dar dacă femeia este o ființă neputincioasă și pasivă în ordine religioasă, ea își ia revanșa în domeniul magiei: este în mod deosebit aptă pentru actele de vrăjitorie. «De la elementul feminin vin toate relele, suferința și moartea», spune un proverb maori. Astfel, cele două sexe corespund sacralui și profanului (sau impurului), vieții și morții. De aici un abis care le separă, de aici o diviziune a muncii riguroasă între bărbați și femei, de aici ocupațiile repartizate pe sexe, astfel încât să nu existe amestec sau confuzie.²³

²⁰ Despre identificarea cerului cu elementul sacru și identificarea pământului cu elementul profan sau sinistru, cf. (pentru maori) TREGGAR, *The Maori race*, p. 408, 466, 486; BEST, în *Tr. N.-Z. I.*, t. XXXVIII, p. 150 sqq., 188, și în *J. P. S.*, t. XV, p. 155. - A se compara [cu] opoziția greacă dintre divinitățile celeste și cele htoniene.

²¹ Vezi mai ales BEST, în *J. P. S.*, t. XIV, p. 206 sqq. și în *Tr. N.-Z. I.*, t. XXXIV, p. 73 sq.

²² BEST, în *J. P. S.*, t. XV, p. 26.

²³ Vezi, pentru maori, COLENSO, în *Tr. N.-Z. L.*, t. I, p. 348 sq. și cf. DURKHEIM, *La prohibition de l'inceste*, în *Année sociologique*, 1, p. 40 sqq. și CRAWLEY, *The Mystic Rose*, Londra, 1902.

Dacă dualismul își imprimă pecetea pe întreaga gândire a oamenilor primitivi, el influențează de asemenea activitatea religioasă sau cultul lor. Nicăieri această influență nu se manifestă mai pregnant decât în ceremonia lira care se întâlnește mai ales în ritualul maori și servește scopurilor celor mai diverse. Preotul formează pe un teren sacru două moviște, dintre care una, partea masculină, este dedicată Cerului, iar cealaltă, partea feminină, Pământului; pe fiecare el așază o baghetă; prima, care se numește «bagheta vieții» și care se găsește la est, e emblema și sediul sănătății, al forței și vieții; cea de-a doua, «bagheta morții», situată la vest, e emblema și sediul tuturor relelor. Ritualurile variază după obiectul special avut în vedere; dar tema fundamentală e mereu aceeași: e vorba, pe de o parte, de respingerea spre polul morții a tuturor impurităților, a tuturor relelor care au pătruns în comunitate și care o amenință, iar, pe de alta, de fixarea, întărirea și atragerea către trib a influențelor binefăcătoare care au locul la polul vieții. Pe parcursul ceremoniei, preotul coboară bagheta Pământului, nelăsând-o în sus decât pe cea a Cerului; este triumful dorit al vieții asupra morții, expulzarea și alungarea relelor, salvarea comunității și distrugerea dușmanilor.²⁴ Astfel, activitatea rituală se orientează după cei doi poli opuși, fiecare având o funcție esențială în cult și corespunzând celor două atitudini contrare și complementare ale vieții religioase.

Cum ar putea corpul omenesc, microcosmosul, să scape de legea polarității care guvernează totul? Societatea, universul întreg au o latură sacră, nobilă, prețioasă și o alta profană și comună, una masculină, puternică, activă și alta feminină, slabă, pasivă, sau, în două cuvinte, una dreaptă și una stângă: iar atunci singur organismul uman ar fi simetric? Reflectând, aici este o imposibilitate: o asemenea excepție nu ar fi numai o inexplicabilă anomalie, ci ar ruina întreaga economie a lumii spirituale. Căci omul este în centrul creației; lui îi revine rolul de a manipula, în scopul de a le dirija către bine, forțele redutabile care aduc viața și moartea. Se poate concepe ca aceste lucruri și aceste forțe, separate și contrare, care [88] se exclud reciproc, să se confunde dând chip abominabilului în mâna preotului și a artistului? Este o nevoie vitală pentru fiecare din cele două mâini «să nu știe stânga ta ce face dreapta ta»:²⁵ preceptul evanghelic nu face decât să aplice această lege a incompatibilității contrariilor, lege valabilă pentru lumea religioasă, unei circumstanțe speciale.²⁶

Dacă asimetria organică nu ar fi existat, ar fi trebuit inventată.

²⁴ BEST, în Tr. N.-Z. L., t. XXXIV, p. 87, și în J. P. S., t. XV, pp. 161-162; TREGGAR, p. 330 sqq., 392, 515. Cf. BEST, în J. P. S., t. VII, p. 241.

²⁵ Matei, 6, 3; pentru interdicția reciprocă, cf. BURCKHARDT, Arabic Proverbs, 2, p. 282.

²⁶ M. McGEE a expus, dintr-un punct de vedere și în termeni diferiți de ai noștri, structura dualistă a gândirii primitive. Consideră distincția dintre dreapta și stânga ca supraadăugată sistemului primitiv, care ar conține doar opoziția înainte/înapoi. Afirmția ni se pare arbitrară. Cf. op. cit., p. 843 sqq.

III – Caracteristicile drepte și ale stângii

Modul diferit în care conștiința colectivă apreciază și consideră dreapta și stânga apare distinct în limbaj. Există între cuvintele care desemnează, în limbile europene, cele două părți, un contrast izbitor.

În timp ce pentru «dreapta» există un termen unic, care se impune pentru un areal extrem de întins și prezintă o mare stabilitate,²⁷ ideea de «stânga» este exprimată prin mai multe denumiri distincte, cu o întindere mediocră, care par destinate dispariției continue în cuvintele noi;²⁸ unele dintre aceste cuvinte sunt eufemisme evidente,²⁹ altele [89] sunt de origine foarte obscură. «Se pare că, spune M. Meillet,³⁰ vorbind despre partea stângă, s-ar evita pronunțarea cuvântului propriu și se tinde înlocuirea lui cu cuvinte diferite, reînnoite constant». Multiplicitatea și instabilitatea termenilor desemnând stânga, caracterul lor eludant și arbitrar, s-ar explica prin sentimentele de neliniște și aversiune pe care comunitatea le are în privința părții stângi.³¹ Neputând schimba lucrul respectiv, i se schimbă numele, în speranța abolirii sau atenuării răului. Dar degeaba: chiar cuvintele cu o semnificație fericită, pe care prin antifrază le aplicăm stângii, sunt repede contaminate prin obiectul pe care-l exprimă și contractă o calitate «sinistră», care, curând, le va face să devină interzise. Astfel, opoziția existentă între stânga și dreapta se manifestă până și în natura și destinația denumirilor lor.

Același contrast apare dacă vom considera semnificația cuvintelor «drept» și «stâng». Primul servește la exprimarea ideilor de forță fizică și de «dexteritate», - de «rectitudine» intelectuală și de bun simț, - de «dreptate» și de integritate morală, - de fericire și de frumusețe, -

²⁷ Acesta este radicalul deks- care se întâlnește sub diverse forme de la indo-iranianul dāksina până la celticul *dess*, trecând prin lituaniană, slavă, albaneză, germană și greacă. Cf. WALDE, *Laieinisches Etymologisches Wörterbuch*, s. v. dexter.

²⁸ Despre aceste denominări [skr. savyāh, gr. (în greacă în text) etc.], Cf. SCHRADER, *Reallexikon*, s. v. Rechts und Links; BRUGMANN, *Lateinische Etymologien*, în *Rheinisches Museum*, t. XLIII, 1888, p. 399 sqq.

²⁹ Gr. (în greacă în text) și (în greacă în text) zend vairyāslara- (= mai bun), v. h.a. winistar (de wini, ami), arabe aisar (= fericit, cf. Wellhausen, *Reste Arabischen Heidentums*, 2, p. 199), la care ar trebui adăugat, după BRUGMANN, latinul sinister. După GRIMM (*Geschichte der deutschen Sprache*, 3t p. 681 sqq., 689) și mai recent Brugmann (loc. cit.), stânga ar fi fost, pentru indo-europeni, partea favorabilă; acești filologi au fost înșelați de artificii de limbaj destinate mascării adevăratei naturi a stângii. Este desigur vorba aici de antifraze.

³⁰ Într-o scrisoare pe care a binevoit să mi-o adreseze și pentru care îmi exprim aici toată recunoștința, M. MEILLET arătase deja această explicație în *Quelques hypothèses sur les interdictions de vocabulaire dans les langues indo-européennes*, p. 18 sq.

³¹ În același fel și din același motiv, «numele bolilor și ale infirmităților precum șchiopătatul, orbirea, surzenia diferă de la o limbă la alta»; MEILLET, loc. cit.

de normă juridică; în timp ce cuvântul «stâng» evocă majoritatea ideilor contrare. Pentru a reveni la unitatea acestor sensuri multiple, se presupune în mod obișnuit că termenul «drept» a desemnat inițial cea mai bună mână a noastră, apoi «calitățile de forță și îndemânare care îi sunt în apanajul natural». Nimic nu ne autorizează să afirmăm că vechiul nume indo-european al dreptei ar fi avut inițial un sens exclusiv fizic; iar pentru numele mai recent formate, ca de exemplu cuvântul nostru *droit*³² sau armenescul *adj*³³, înainte de a fi aplicate uneia dintre părțile corpului, au exprimat ideea unei forțe care merge drept spre ținta ei, pe căi normale și sigure, prin opoziție cu tot ce e sinuos, oblic și alături de țintă. La drept vorbind, în limbile noastre, produse ale unei civilizații avansate, diversele sensuri ale cuvântului se prezintă distincte și suprapuse; să ne întoarcem, prin observație comparată, la sursa din care aceste semnificații fragmentare au derivat: le vedem cum se confundă, la origine, unele cu altele în nucleul unei noțiuni care le acceptă pe toate (în chip confuz). Această noțiune am întâlnit-o deja; pentru dreapta, este ideea de putere sacră, ordonată și binefăcătoare, principiu al oricărei activități eficiente, sursă a tot ceea ce este bun, prosper și legitim; iar pentru stânga, reprezentarea ambiguă a profanului și a impurului, a unei ființe slabe și incapabile, dar și răufăcătoare și temute. Forța sau slăbiciunea fizică nu este aici decât un aspect particular și derivat dintr-o calitate mult mai vagă și mai profundă.

La maori, dreapta este partea sacră, sediu al puterilor benefice și creatoare; stânga este partea profană, care nu posedă nicio virtute, chiar dacă [90] unele puteri sunt, cum vom vedea, tulburătoare și suspecte.³⁴ Același contrast re apare, de-a lungul evoluției religioase, sub forme mai precise și mai puțin impersonale: dreapta este partea zeilor, peste care planează fața albă a unui înger bun tutelar; partea stângă este sub controlul său.³⁵ Chiar astăzi, dacă mâna dreaptă este încă desemnată ca mâna bună și frumoasă, iar stânga ca mâna rea și urâtă,³⁶ putem discerne în aceste locuțiuni puerile ecoul slab al calificărilor și emoțiilor religioase care, timp de secole, s-au pliat pe aceste două părți ale corpului nostru.

³² Din latinescul vulgar *directum*; cf. DIEL, *Etymologisches Wörterbuch der romanischen Sprachen*, 5, p. 272, s. v. *ritto*.

³³ A se apropia de skr. *sādhya*, după LIDEN, *Armenische Studien*, în *Göteborgs Högsk. Arskr.*, XII, p. 75 sq. - M. Meillet, care ne semnalează nota de față, consideră această etimologie ireproșabilă și foarte probabilă.

³⁴ BEST, în J. P. S., t. XI, p. 25 și t. XIII, p. 236.

³⁵ Von MEYER, *Ueber den Ursprung von Rechts und Links*, în *Verhandlungen der Berlin. Gesellsch. f. Anthrop.*, t. V, 1873, p. 26; cf. GERHARD, *Ueber die Gottheiten der Etrusker*, p. 54 sq.; POTT, *Die quinare und vigesimale Zählmethode*, p. 260. -La greci și romani, dreapta este invocată frecvent în formulele de ceremonial funerar; cf. HORAT., *Ep. I*, 7, 94 =sq. *quod te per genium dextramque deosque penates obsecro et obtestor*; vezi SITTL, *Die Gebärden der Griechen und Römer*, p. 29, n. 5.

³⁶ Cf. GRIMM, *op. cit.*, p. 685.

La maori, este un înțeles curent că dreapta este «partea vieții» (și a forței), în timp ce partea stângă este «partea morții» (și a slăbiciunii).³⁷ În noi, prin partea dreaptă și dinspre ea, intră influențele favorabile și revigorante; invers, prin stânga pătrund în ființa noastră moartea și suferința.³⁸ De aceea trebuie întărită prin amulete protectoare puterea de rezistență a acelei părți deosebit expuse și lipsite de apărare; inelul pe care-l purtăm pe al patrulea deget al mâinii stângi are în primul rând rolul de a îndepărta de noi ispitele și alte lucruri rele.³⁹ De aici, importanța capitală a distincției între cele două părți ale corpului și spațiului în divinație. Am resimțit în timp ce dormeam, un tremur convulsiv; este semnul că un spirit a pus stăpânire pe mine; după cum prezența acestuia s-a manifestat de la dreapta la stânga, eu mă pot aștepta la fericire și la viață sau la ghinion și la moarte.⁴⁰ În general, aceeași regulă este valabilă pentru prezicerile referitoare la apariția animalelor mesagere ale sorții; totuși, aceste mesaje sunt susceptibile de a fi interpretate în mod contradictoriu, după cum se ia ca punct de plecare omul care privește sau animalul care vine în întâmpinarea omului.⁴¹ animalul apare în stânga și prezintă partea lui dreaptă, putând fi deci considerat favorabil. Dar [91] aceste divergențe, întreținute cu grijă de prevestitori pentru [a menține] confuzia printre oamenii de rând și a le spori propriul prestigiu, nu fac decât să pună și mai bine în lumină afinitatea existentă între dreapta și viață, între stânga și moarte.

O concordanță nu mai puțin semnificativă leagă cele două părți ale corpului de locurile din spațiu. Dreapta reprezintă înaltul, lumea superioară, cerul; stânga în schimb reflectă lumea inferioară și pământul.⁴² Nu întâmplător, în imaginile cu Judecata de Apoi, mâna dreaptă a mântuitorului le arată aleșilor Împărăția cerurilor, în timp ce mâna stângă, lăsată în jos, arată celor

³⁷ BEST, în J. P. S., t. VII, pp. 123, 133.

³⁸ DARMESTETER, *Zend-Avesta*, II, p. 129, n. 64.

³⁹ Folosirea [inelului] merge până în antichitatea cea mai veche (egipteană, greacă și romană). Metalul (fier, mai întâi, aur, apoi) este dotat cu o însușire protectoare care ferește de vrajă; gravurile de pe inel îi adaugă puteri. Denumirile celui de-al patrulea deget stâng îi dovedesc caracterul și funcția magică: acesta este degetul «fără nume», «medicul», și, în galeză, «degetul farmecelor». Vezi în Dicționarul lui DAREMBERG și SAGLIO articolele *Anulus et Amuletum*; POTT, p. 284 sqq., 295; HOFMANN, *Ueber den Verlobungs-und den Trauring*, în *Silzgsb. d. Akad. d. Wissensch. Wien, Ph.-Hist. Cl.*, t. LXV, p. 850. Cf. despre cuvântul *scaevola* (de *scaevus*, *gauche*), care semnifică vrajă protectoare, VALETON, *De modis auspicandi Romanorum*, în *Mnemosyne*, t. XVII, p. 319.

⁴⁰ BEST, în J. P. S., t. VII, p. 130 sqq.; TREGGAR, p. 211 sqq.

⁴¹ Sau, ceea ce este același lucru, zeul care trimite mesajul. Această explicație, deja dată de antici (PLUT., *Qu. Rom.*, 78; FESTUS, 17 S. v. *sinistrée aves*) a fost definitiv dovedită de VALETON, op. cit., p. 287 sqq. Aceași fluctuație se prezintă la arabi; cf. WELLHAUSEN, p. 202, și DOUTTÉ, *Magie et religion dans l'Afrique du Nord*, p. 359.

⁴² Dervișii rotitori țin mâna dreaptă ridicată, cu palma în sus, pentru a culege binecuvântările cerești, pe care stânga, coborâtă spre pământ, le transmite lumii inferioare; SIMPSON, *The Buddhist praying-wheel*, p. 138. - Cf. mai jos, p. 99.

condamnați gura căscată a iadului gata să înghită. Încă și mai strânsă și constantă este legătura care unește dreapta de est sau sud și stânga de vest sau nord, până într-atât încât, în multe limbi, aceleași cuvinte desemnează părțile corpului și punctele cardinale.⁴³ Axa care desparte lumea în două jumătăți, una luminoasă și alta întunecată, traversează de asemenea organismul uman și îl împarte între împărăția lumii și cea a întunericului.⁴⁴ Dreapta și stânga depășesc limitele trupului nostru pentru a îmbrățișa universul.

După o reprezentare foarte răspândită, cel puțin în zona indo-europeană, comunitatea formează un cerc în centrul căruia se găsește altarul, arca sfântă, unde coboară zeii și de unde luminează harul [*les grâces*]. În incinta acesteia domnesc ordinea și armonia, în timp ce dincolo de ea se întinde noaptea vastă, fără margini, fără legi, încărcată cu germini impuri și străbătută de forțe haotice. La marginea spațiului sacru, credincioșii, cu umărul drept îndreptat spre interior, săvârșesc ritualul în jurul locașului divin.⁴⁵ De o parte, totul este de sperat, de cealaltă parte, totul îi sperie. Dreapta este interiorul, finitul, bunăstarea și pacea; stânga este exteriorul, infinitul, amenințarea perpetuă a răului.

Echivalențele precedente ar premite, ele singure, să se presupună că partea dreaptă și elementul masculin, partea stângă și elementul feminin participă de o natură identică; dar nu putem să rămânem în acest punct la simple presupuneri. Maori aplică celor două părți ale corpului acele expresii de lama tane și lama whahine despre care deja am constatat că au o extindere aproape universală: omul este o combinație de două naturi, virilă și feminină: prima e atribuită părții drepte, a două părții stângi.⁴⁶ În tribul australian wulwanga, pentru a ține cadența în timpul ceremoniilor, se folosesc două bețe, dintre care unul este numit [92] bărbat și e ținut în mâna dreaptă, iar celălalt femeie, și e ținut în mâna stângă: bineînțeles, cel care lovește întotdeauna este «bărbatul», iar cel care primește loviturile este «femeia», dreapta acționează, stânga suportă.⁴⁷ Găsim aici, combinate intim, privilegiul sexului tare și al părții tari. Cu siguranță

⁴³ Vezi GILL, *Myths and songs from the South Pacific*, p. 128 sqq., 297 sq. - Ebraicul jamin, sanscritul dākshina, irlandezul dess indică totodată dreapta și sudul; vezi SCHRADER, S. V. I-limmelsgegenen. Pentru greci, estul este dreapta lumii, vestul stânga; cf. STOBÉE, *Ecl.* 1, 15, 6.

⁴⁴ De aceea soarele este ochiul drept al lui Horus, luna ochiul său stâng. La fel și în Polinezia; cf. GILL, p. 153. - În reprezentările creștine ale răstignirii, soarele lucește peste regiunea situată la dreapta crucii, unde triumfă noua Biserică, în timp ce luna luminează partea tâlharului cel rău și a sinagogii decăzute. Vezi MÂLE, *L'art religieux du XIIIe siècle en France*, p. 224 sqq., 229.

⁴⁵ Vezi SIMPSON, *op. cit.*, și cf. mai jos, p. 99.

⁴⁶ BEST, în J. P. S., t. VII, p. 123 et t. XI, p. 25; TREGGAR, p. 506, cf. p. 40.

⁴⁷ EYLMANN, *Die Eingeborenen der Kolonie Süd-Australiens*, Berlin, 1909, p. 376. [Îi datorez cunoașterea acestui fapt amabilității lui M. Mauss.]

Dumnezeu a luat una din coastele stângi ale lui Adam pentru a o face pe Eva, căci aceeași esență caracterizează atât femeia, cât și jumătatea stângă a trupului. E vorba despre cele două părți ale unei ființe slabe și fără apărare, un pic neliniștită și de asemenea neliniștitoare, destinată, prin firea ei unui rol pasiv și receptiv, unei condiții de subordonare.⁴⁸

Astfel, opoziția dintre stânga și dreapta are același sens și aceeași influență ca seria de contraste, diverse dar reductibile, pe care le prezintă universul. Putere sacră, sursă a vieții, adevăr, frumusețe, virtute, soare în ascensiune, sex bărbătesc, și, pot adăuga, partea dreaptă: toți acești termeni, ca și opușii lor, sunt interșanjabili, desemnează sub aspecte multiple aceeași categorie de lucruri, o natură comună, o orientare identică spre unul din cei doi poli ai lumii mistice.⁴⁹ Se poate crede că o ușoară diferență de grad în forța fizică a celor două mâini ar fi de ajuns să explice o heterogenie atât de precisă și de profundă?

IV – Funcția celor două mâini

Caracteristicile diferite ale drepte și ale stângii determină diferența de rang și de funcții care există între cele două mâini.

Se știe că multe dintre popoarele primitive, în special indienii din America de Nord, sunt capabile să converseze fără a scoate o vorbă, prin intermediul unor mișcări de cap și de brațe. În acest limbaj [93], cele două mâini sunt active, fiecare după natura ei. Mâna dreaptă desemnează eul, mâna stângă non-eul, ceilalți.⁵⁰ Pentru a evoca ideea de sus, mâna dreaptă e ridicată deasupra mâinii stângi, care e ținută orizontală și imobilă, în timp ce ideea de jos se exprimă coborând sub dreapta «mâna inferioară».⁵¹ Mâna dreaptă ridicată semnifică vitejie, putere, virilitate; din contră, aceeași mână, dusă spre stânga și sub mâna stângă, evocă, după caz, ideile de moarte, distrugere, îngrijorare.⁵² Aceste exemple caracteristice sunt suficiente pentru a arăta că opoziția dintre

⁴⁸ Un igienist contemporan formulează naiv aceeași reprezentare; vezi LIERSCH, *Die linke Hand*, Berlin, 1893, p. 46.

⁴⁹ Tabla contrariilor care, după adepții lui Pitagora, constituie și sunt echivalent al universului, cuprinde: finitul și infinitul, parul și imparul, dreapta și stânga, bărbatul și femeia, staticul și mobilul, dreptul (în greacă în text) și curbul, lumina și întunericul, binele și răul, susul și josul; vezi ARISTOTEL, *Métaph.*, 1, 5, și cf. ZELLER, *Die Philosophie der Griechen* 4, 1, p. 321 sqq. Concordanța cu tabla pe care noi am realizat-o este perfectă: pitagoreicii au definit simplu și au turnat în formă reprezentări populare extrem de vechi.

⁵⁰ WILSON, pp. 18-19.

⁵¹ MALLERY, *Sign-language among the North-American Indians*, în *Ann. Reports of the Bureau of Ethnology*, I, p. 364.

⁵² MALLERY, p. 414, 416 sq., 420 sqq. - Cf. QUINTILIEN, XI, 3, 113 sqq., în SITTLL, p. 358 (pe tema gestului care exprimă abominabilul).

dreapta și stânga, poziția relativă a celor două mâini au o importanță fundamentală în constituirea «limbajului prin gesturi».

Mâinile nu servesc decât în calitate de accesorii la exprimarea ideilor; ele sunt în primul rând instrumente cu care omul acționează asupra lucrurilor și ființelor care îl înconjoară. În domeniile cele mai diverse în care se exercită activitatea umană, trebuie să vedem [și] cele două mâini la lucru.

Prin cult, omul caută înainte de toate să intre în comuniune cu energiile sacre, în scopul de a le hrăni și a le spori, și de a atrage spre el binefacerile acțiunii lor. Pentru aceste legături salutare, doar partea dreaptă este cu adevărat calificată; căci ea participă la natura lucrurilor și a ființelor asupra cărora ritualurile trebuie să acționeze. Zeii sunt în dreapta noastră: deci spre dreapta ne întoarcem pentru a ne ruga.⁵³ Cu piciorul drept trebuie să intrăm într-un loc sacru.⁵⁴ Mâna dreaptă oferă zeilor liturghia sacră;⁵⁵ ea primește și transmite binecuvântarea Cerului în timpul desfășurării serviciului divin.⁵⁶ Pentru ceremonia de binecuvântare sau de consacrare, hindușii și celții înconjoară de trei ori o persoană sau un obiect, de la stânga la dreapta, expunându-i partea dreaptă; ei transmit astfel spre ființa închisă în cercul sacru virtutea sfântă și binefăcătoare care emană dinspre partea dreaptă. În asemenea circumstanță, mișcarea și atitudinea contrare ar fi funeste și un sacrilegiu.⁵⁷

Dar cultul nu constă numai în adorarea plină de încredere a zeilor prieteni. În zadar vrea omul să uite de puterile sinistre care roiesc la stânga sa; nu poate, deoarece ele știu să devină obiect al atenției sale prin loviturile lor ucigașe, prin amenințările lor care trebuie eludate, prin exigențele lor care trebuie împlinite. O întreagă parte a cultului, și nu cea mai puțin importantă, tinde [94] să conțină și să împace ființele supranaturale răutăcioase sau mânioase, să alunge și să distrugă influențele negative. În acest domeniu, predomină partea stângă; tot ce e demonic o influențează direct.⁵⁸ În ceremonia maori descrisă de noi, mâna stângă ridică, apoi coboară,

⁵³ Vezi SCHRADER, s. v. Gruss. Cf. El BOKHARI, *Les traditions islamiques*, tr. HOUDAS și MARCAIS, I, p. 153.

⁵⁴ El BOKHARI, I, p. 157. Invers, se intră cu piciorul stâng în locurile bânuite de duhuri (LANE, *Modern Egyptians*, p. 308).

⁵⁵ Când intervine mâna stângă, ea nu face decât să urmeze și să dubleze mâna dreaptă; vezi WHITE, *Ancient history of the Maoris*, I, p. 197. - Mai mult încă, ea este văzută deseori cu un ochi rău; cf. SITTL, p. 51, n. 2 et p. 88 sq. și SIMPSON, p. 291.

⁵⁶ Vezi Geneza, 48, 13 sqq.

⁵⁷ Despre pradakshina și deasil, vezi SIMPSON, p. 75 sqq., 90 sqq., 183 sqq. și mai ales monografia lui CALAND, *Een Indogermaansch Lustratië-Gebruik*, în *Versl. en Mededeel. d. Kon. Akad. v. Wetensch., Afd. Letterk.*, IV, 2. Urme ale acestui ritual se găsesc în toată zona indo-europeană.

⁵⁸ Vezi PLATON, *Lois*, (în greacă în text); cf. SITTL, p.188 sq.

bagheta morții.⁵⁹ Spiritele morților sau demonii lacomi trebuie calmate cu ofrande: pentru acest contact sinistru e desemnată în totalitate mâna stângă.⁶⁰ Păcătoșii sunt expulzați din Biserică prin ușa din stânga.⁶¹ În ritualurile funerare și în exorcizări, turul ceremonial se desfășoară în «contra-sens» și expunând partea stângă:⁶² nu este justă uneori întoarcerea împotriva spiritelor rele [chiar] a puterilor distructive ținând de partea stângă, aceasta servindu-le în general ca instrument?

În anticamera liturghiei obișnuite abundă practicile magice. Mâna stângă are rolul ei: ea excelează în neutralizarea și anularea sorților răi,⁶³ dar mai ales în propagarea morții.⁶⁴ «Când bei cu un nativ (pe coasta Guineei), trebuie să-i supraveghezi continuu mâna stângă, căci simpla atingere a băuturii de către degetul lui mic ar fi de ajuns pentru a o face mortală.» Fiecare băștinaș, se spune, ascunde sub unghia degetului mic o substanță toxică având aproximativ «acțiunea fulgerătoare a acidului cianhidric».⁶⁵ Această otravă, evident imaginară, simbolizează minunat puterile ucigătoare care-și au locul în partea stângă.

Vedem că nu este vorba aici de forță sau de slăbiciune, de îndemânare sau stângăcie, ci de funcții diverse și incompatibile asociate unor naturi contrare. Dacă, în lumea zeilor și a muritorilor, mâna stângă este blestemată și umilită, ea își are domeniul ei unde stăpânește și de unde dreapta este exclusă; dar un domeniu întunecat și malfamat. Puterea ei are mereu ceva ocult și ilegal; ea inspiră teroarea și repulsia. Mișcările ei sunt suspecte și se vrea ca ea să rămână liniștită și ascunsă, dacă se poate, sub cutele veșmântului, în așa fel încât influența sa corupătoare să nu se răspândească în exterior. Precum oamenii în doliu, viețuind în atmosfera morții, trebuie să se acopere cu un văl, să-și negligeze trupul, să lase să le crească părul și unghiile, la fel, ar fi deplasat [ca cineva] să se îngrijească prea mult de mâna cea rea: nu îți tai unghiile, o speli mai puțin decât pe cea bună.⁶⁶ Astfel, credința în disparitatea profundă a celor două mâini merge până

⁵⁹ GUDGEON, în J. P. S., t. XIV, p. 125.

⁶⁰ KRUIJT, *Het animisme in den Indischen Archipel*, pp. 259 et 380, n. 1.

⁶¹ MARTENE, *De antiquis Ecclesioe- ritibus*, II, p. 82; cf. Middoth, în SIMPTON, p. 142 sqq.

⁶² Vezi SIMPSON și CALAND, loc. cit., și JAMIESON, *Etymological Dictionary of the Scottish language*, 2, s. v. *widdersinnis*. Vrăjitoarele prezintă stânga către diavol pentru a-i aduce închinare.

⁶³ BEST, în J. P. S., t. XIII, p. 76 sq., 236, t. XIV, p. 3; ID., în Tr. N.-Z. I., t. XXXIV, p. 98; GOLDIE, în Tr. N.-Z. I., t. XXXVII, p. 75 sq.

⁶⁴ Vezi Kauāika sūtra 47, 4, în CALAND, *Altindisches Zauberritual*, în *Verh. d. Kon. Ak. v. Wetens., afd. Leilerk.*, N. R., III, 2; cf. *ibid.*, p. 184. - Sângele extras din partea stângă a corpului aduce moartea; cf. BEST, în Tr. N.-Z. I., t. XXX, p. 41. Din contră, sângele din partea dreaptă aduce viața, regenerează (rănile lui Hristos răstignit sunt întotdeauna în partea sa dreaptă).

⁶⁵ LARTIGUE, *Rapport sur les comptoirs de Grand-Bassam et d'Assinie*, în *Revue coloniale*, t. VII, 1851, p. 365.

⁶⁶ LARTIGUE, loc. cit.; BURCKHARDT, p. 186; von MEYER, p. 26, 28.

într-acolo că produce o asimetrie corporală, aparentă și vizibilă. Chiar dacă [95] aspectul nu o trădează, mâna maleficului este întotdeauna mâna blestemată. O mână stângă prea bine dotată și prea agilă este semnul unei naturi opuse ordinii, al unei dispoziții perverse și demonice: orice stângaci este un posibil vrăjitor, de care pe bună dreptate de temi.⁶⁷ Din contră, preponderența exclusivă a dreptei, refuzul de a cere ceva stângii, sunt semnul unui spirit din cale afară de înclinat spre divin, închis la tot ce e profan și impur, asemeni acelor sfinți creștini care încă din legăn împingeau pietatea până la a respinge sânul stâng al mamei.⁶⁸ Iată de ce selecția socială îi favorizează pe dreptaci și de ce educația se fixează pe paralizarea mâinii stângi, în timp ce o dezvoltă pe cea dreaptă.

Viața în societate implică o multitudine de practici care fără a face parte integrantă din religie se leagă strâns de ea. Dacă prin unirea mâinilor drepte se face cununia, dacă mâna dreaptă depune jurământ, încheie contracte, ia în posesie, poartă de grijă, aceasta înseamnă că în partea dreaptă a omului rezidă puterile sale, autoritatea care dă greutate și valoare gesturilor lui, forța prin care-și exercită controlul asupra lucrurilor.⁶⁹ Cum ar putea mâna stângă să îndeplinească acte valide și sigure, de vreme ce este lipsită de prestigiu, de putere spirituală, de vreme ce nu are forță decât pentru distrugere și rău? Cununia realizată cu mâna stângă este o unire clandestină și imperfectă, din care nu vor rezulta decât bastarzi. Mâna stângă este mâna sperjurului, a trădării și a fraudei.⁷⁰ Asemeni formalismului juridic, regulile etichetei provin direct din cult: gesturile prin care îi adorăm pe zei servesc la exprimarea sentimentelor de respect și de afectuoasă stimă pe care noi le avem unii pentru alții.⁷¹ Oferim în salut și în prietenie ceea ce avem mai bun, dreapta noastră.⁷² Regele poartă pe partea sa dreaptă emblemele suveranității sale; el plasează la dreapta persoanele pe care le consideră cele mai demne, fără a pângări prețioasele efluvii ale părții sale drepte. Aceasta pentru că dreapta și stânga au realmente o valoare și o demnitate diferită, care are importanță în locul pe care-l atribuim oaspeților noștri, după gradul pe care-l ocupă în ierarhia

⁶⁷ De aceea sunt considerate stângace ființele, reale sau imaginare, pe care le credem dotate cu puteri magice redutabile: acesta este cazul ursului la kamtchadali și la eschimoși; vezi ERMAN, în Verhandl. d. Berlin. Gesells. f. Anthr., 1873, p. 36, și J.RAE, în Wilson, p. 60.

⁶⁸ USENER, Götternamen, pp. 190-191. - Pitagoreicii, când își încrucișau gambele, aveau grijă să nu o așeze pe cea stângă peste cea dreaptă; PLUTARQUE, De vit. pud., 8.- Cf. El BOKHÂRI, I, p. 75 sq.

⁶⁹ Despre manus-ul roman, cf. DAREMBERG și SAGLIO, S. V. manus, și SITTL, p. 129 sqq., 135 sqq. Romanii dedicau dreapta Bunei Credințe; în arabă, jurământul include și numele de dreapta, căreia îi corespunde jamin (WELLHAUSEN, p. 186).

⁷⁰ În persană, «a da stânga» înseamnă a trăda (PICTET, III, p. 227). Cf. PLAUTE Persa, II, 2, 44: furtifica laeva.

⁷¹ Vezi SCHRADER, s. v. Gruss și CALAND, Een... Lustraliëgebruik, pp. 314-315.

⁷² Cf. SITTL, p. 27 sqq., 31, 310 sqq. (în greacă în text), dextrae.

socială.⁷³ Toate aceste uzanțe, care astăzi par pure convenții, se explică și capătă un sens dacă le raportăm la credințele care le-au dat naștere.

Să coborâm în continuare în profan. La multe popoare primitive, oamenii, atâta timp cât sunt în stare impură, în perioada doliului, de exemplu, nu se pot servi de mâini, mai ales când mănâncă: trebuie să fie [96] hrăniți în gură sau trebuie ca ei să își ia alimentele cu gura precum câinii, căci dacă le-ar atinge cu mâinile lor pângărite, și-ar înghiți propria moarte.⁷⁴ În acest caz, un fel de infirmitate mistică atinge în același timp ambele mâini și le paralizează pentru un timp. O interdicție de același ordin apasă asupra mâinii stângi; dar, în conformitate cu esența acestei mâini, paralizia este permanentă. De aceea, la modul general, mâna dreaptă și numai ea intervine în timpul mesei. În triburile din zona Nigerului inferior, este chiar interzis femeilor să folosească mâna stângă când gătesc, sub pedeapsa evidentă de a fi acuzate de tentativă de otrăvire sau de vrăjire.⁷⁵ Din contră, asemeni acelor paria asupra cărora se descarcă toate impuritățile, mâna stângă singură trebuie să facă treburile murdare.⁷⁶ Iată-ne departe de sanctuar; dar atât de mare este puterea reprezentărilor religioase că se face simțită până în sufragerie, în bucătărie și chiar și în acele locuri pe care le bânuie demonii și pe care nimeni nu îndrăznește să le numească.

Totuși, se pare că un anumit tip de activitate, cel puțin, scapă de influențele mistice, mă refer la arte și meșteșuguri: rolurile diferite ale dreptei și ale stângii țin în întregime aici de cauze fizice și utilitare. Dar o asemenea concepție nu cunoaște caracterul tehnicilor vechi, impregnate puternic de religiozitate și dominate de mistic. Ce activitate mai sacră de exemplu, pentru primitivi, decât războiul sau vânătoarea! Acestea implică posedarea unor puteri speciale și o stare de sfințenie, greu de dobândit, și încă și mai greu de păstrat. Arma însăși este un obiect sfânt având o putere care, ea singură, face eficace loviturile destinate inamicului. Vai de războinicul care își profanează lancea sau spada și își pierde puterea! E posibil să i se încredințeze mâinii stângi o sarcină atât de prețioasă? Ar fi un sacrilegiu monstruos; este ca și când o femeie ar fi lăsată să pătrundă în tabăra războinicilor, totuna cu a-i destina înfrângerii și morții. Partea dreaptă a bărbatului este cea consacrată zeului războiului: mâna [puterea supranaturală impersonală]

⁷³ Despre importanța dreptei și a stângii în iconografia creștină, vezi DIDRON, *Histoire de Dieu*, p. 186, și MALE, p.19 Sq.

⁷⁴ Cf. (pentru maori) BEST, în *Tr. N.-Z. J.*, t. XXXVIII, p. 199, p. 221.

⁷⁵ LEONARD, *The lower Niger and its Tribes*, p. 310. O femeie nici nu trebuie să atingă fața soțului său cu mâna stângă.

⁷⁶ Despre folosirea exclusivă a mâinii stângi pentru purificarea orificiilor corpului «situate sub buric», vezi LARTIGUE, loc. cit.; ROTH, *Notes on the Jekris*, în *Journ. of the Anthropol. Inst.*, t. XXVIII, p. 122; SPIETH, *Die Ewhe-Stämme*, I, p. 235; JACOBS, p. 21 (despre malaezieni); Lois de Manou, V, 132, 136; El BOKHÂRI, I, p. 69, p. 71; LANE, p. 187.

umărului drept este cea care conduce lancea spre ținta fixată: deci mâna dreaptă doar este cea care va purta și va mânui arma.⁷⁷ Totuși, mâna stângă nu va șoma; ea va îndeplini nevoile vieții profane, pe care nicio consacrare intensă nu le-a putut întrerupe și pe care mâna dreaptă, strict destinată activității războinice, trebuie să le ignore.⁷⁸ În timpul luptei, fără să se amestece în acțiune, va putea para loviturile adversarului; în felul acesta, apărarea se potrivește naturii sale: va fi mâna care poartă scutul.

S-a căutat adesea în rolul diferit al celor două mâini în luptă, rol care ar rezulta din structura organismului sau dintr-un fel de instinct, originea [97] reprezentărilor despre dreapta și stânga.⁷⁹ Această ipoteză, respinsă cu argumente peremptorii,⁸⁰ consideră drept cauză ceea ce este un efect. Nu e mai puțin adevărat că funcțiunile războinice ale celor două mâini au putut uneori contribui, printr-un efect invers, la determinarea caracteristicilor și raporturilor lor. Să ne închipuim un popor de agricultori care preferă jafului și cuceririi activitățile pașnice și care nu recurge la arme pentru a se apăra: «mâna cu scutul» va crește în stima colectivă, în timp ce «mâna cu lancea» își va pierde oarecum din prestigiu. Acesta este, în special, cazul tribului zuni, care personifică părțile stângă și dreaptă ale corpului prin speciile a doi zei frați: primul, fratele cel mare, este rațional, înțelept și un bun sfătuitor; al doilea este impetuos, impulsiv, făcut pentru acțiune.⁸¹ Oricât de interesantă ar fi această dezvoltare secundară, care modifică sensibil fizionomia celor două părți, ea nu trebuie să ne facă să uităm semnificația inițial religioasă a contrastului dintre dreapta și stânga.

Ceea ce este valabil pentru arta militară este și pentru celelalte tehnici; dar un document prețios ne dă posibilitatea să observăm direct, la maori, cu ce are legătură preponderența dreptei în meșteșugul uman. E vorba de inițierea unei fete tinere în meșteșugul țesutului: gravă îndeletnicire, învăluită în mister și plină de pericole. Ucenica stă jos, în prezența meșterului, artizan și preot, în fața a doi stâlpi sculptați, înfiți în pământ, formând un război de țesut

⁷⁷ BEST, în J. P. S., t. XI, p. 25, și TREGAR, p. 332 sq.

⁷⁸ TREGAR, loc. cit.

⁷⁹ De exemplu, Carlyle, citat de WILSON, p. 15; de asemenea F. H. CUSHING, *Manual concepts*, în *American Anthropologist*, t. V, 1892, p. 290.

⁸⁰ Expozeul pe această temă se va găsi în JACKSON, pp. 51 și 54. Dar argumentul cel mai grav i-a scăpat. E foarte probabil, cum au demonstrat DENIKER, *Races et peuples de la terre*, p. 316 sq., și SCHURTZ, *Urgeschichte der Kulturen*, p. 352 sq., ca scutul să provină din bățul cu care se parează, a cărui mănuiere presupune o mare dexteritate. Mai mult, există popoare care nu cunosc folosirea scutului; așa este chiar maori (Perey SMITH, în J. P. S., t. I, p. 43, și TREGAR, p. 316). Or, diferența dintre stânga și dreapta este la maori deosebit de pronunțată.

⁸¹ Vezi CUSHING, op. cit., pp. 290-291, și Zuñi fetiches, în *Ann. Rep. of the Bur. of Ethn.*, II, p. 13 sq. - Cf. un pasaj curios despre Hermes Trimegistul în STOBÉE, *gel.*, I, p. 59, și BRINTON, *Left-handedness in North American aboriginal Art*, în *American Anthropologist*, 1896, pp. 176-177.

rudimentar. În stâlpul din dreapta rezidă virtuțile sacre care constituie arta țesătorului și care-i dau un ajutor eficace în munca sa; stâlpul din stânga este profan și lipsit de orice putere. În timp ce preotul își recită incantațiile, ucenica mușcă stâlpul drept pentru a-i absorbi esența și pentru ca vocația ei să se consacre. Bineînțeles, mâna dreaptă este singura care intră în contact cu stâlpul sacru, a cărui profanare i-ar fi funestă inițiatei, și aceeași mână conduce transversal de la stânga la dreapta firul, care și el este sacru. În ce privește mâna profană, ea nu poate coopera decât umil și de departe la opera măreață care se înfăptuiește.⁸² Fără îndoială, această diviziune a muncii se relaxează, când e vorba de meșteșuguri/meserii mai grosiere și profane. Cu toate acestea, ca regulă generală, în cazul tehnicilor de punere în mișcare, printr-o manipulare delicată, a forțelor mistice și periculoase rămâne că: mâna sacră și eficientă este singura care poate să-și asume o [98] inițiativă riscantă; mâna nefastă, dacă ar interveni activ, n-ar face decât să sece izvorul succesului și să vicieze opera întreprinsă.⁸³

Astfel, de la un capăt la altul al lumii oamenilor, în locurile sacre unde credinciosul își întâlnește zeul, precum și în locurile blestemate unde se încheie pacte diabolice, pe tron ca și la bara martorului, pe câmpul de bătalie dar și în atelierul liniștit al țesătorului, pretudindeni o lege imuabilă reglează atribuțiile celor două mâini. Tot așa cum profanul nu se poate amesteca în sacru, stânga nu trebuie să împietzeze dreapta. Activitatea preponderentă a mâinii rele nu ar putea fi decât ilegală sau excepțională, că e vorba de om sau de orice altceva, dacă profanul ar putea vreodată să prevaleze asupra sacrului iar moartea asupra vieții. Supremația mâinii drepte este în același timp un efect și o condiție necesară ordinii care guvernează și conservă creația.

Concluzie

Analiza caracteristicilor și funcțiilor atribuite drepte și stângii a confirmat teza pe care deducția ne-a făcut să o întrevădem. Diferențierea obligatorie a părților corpului este un caz particular și o consecință a dualismului inerent gândirii primitive. Dar necesitățile religioase, care fac inevitabilă preponderența uneia dintre cele două mâini, nu determină mâna privilegiată care va fi folosită. De unde vine faptul că puterea sacră va fi invariabil la dreapta, iar cea profană la stânga?

⁸² După cum nu poate fi atins de mâna stângă, când este în picioare, stâlpul sacru nu trebuie să fi surprins nici de noapte, nici de către un străin (profan). - Vezi BEST, în Tr. N.- Z.I., t. XXXI, p. 627 sqq., 656 sqq., și TREGGAR (care-l urmează), p. 225 sqq.

⁸³ De exemplu, Carlyle, citat de WILSON, p. 15; la fel F. H. CUSHING, Manual concepts, în American Anthropologist, t. V, 1892, p. 290.

După unii autori, diferențierea dintre stânga și dreapta s-ar explica în întregime prin legile orientării religioase și ale cultului solar. Poziția pe care omul o are în spațiu nu este nici indiferentă, nici arbitrară. Credinciosul, în timpul rugăciunilor și ritualurilor sale, privește firesc spre răsărit, sursă a întregii vieți. În diversele religii, majoritatea edificiilor sacre sunt orientate spre est. Această direcție fixă fiind dată, părțile corpului se dispun de la sine către punctele cardinale: vestul în spate, sudul la dreapta și nordul la stânga. Astfel, caracteristicile regiunilor cerești se răsfrâng asupra corpului omenesc. Soarele rotund [99] de la amiază luminează partea noastră dreaptă, în timp ce umbra sinistră a nordului se proiectează pe partea noastră stângă. Spectacolul naturii, contrastul dintre zi și noapte, lumină și întuneric, frig și căldură îl vor fi învățat pe om să recunoască dreapta și stânga sa și să le pună în opoziție.⁸⁴

În această explicație, observăm influența concepțiilor naturiste, astăzi depășite. Lumea exterioară, cu luminile și umbrele ei, îmbogățește și precizează noțiunile religioase, ieșite din străfundul conștiinței colective; dar nu ea le creează. Totuși, ar fi mai ușor să se formuleze aceeași ipoteză într-un limbaj mai exact și să-i restrângă caracterul până la punctul care ne interesează; dar aceasta s-ar izbi din nou de fapte contrare unui caracter decisiv.⁸⁵ În realitate, nimic nu ne permite să afirmăm că determinările având ca obiect spațiul sunt anterioare celor având ca obiect corpul omenesc. Ambele au aceeași origine, anume opoziția dintre sacru și profan; în consecință, ele concordă cel mai adesea și se întăresc reciproc; dar acestea nu sunt mai puțin independente. Este necesar deci să căutăm în structura organismului linia de departajare care plasează la dreapta cursul binefăcător al harismelor supranaturale.

Să nu se vadă o contradicție sau o concesie în acest recurs final la anatomie. Una e să explici natura și originile unei forțe și alta e să determini punctul în care aceasta se aplică. Ușoarele avantaje psihologice pe care le posedă mâna dreaptă nu sunt decât pretextul unei diferențieri calitative a cărei cauză rezidă, dincolo de individ, în constituirea conștiinței colective. O asimetrie corporală aproape nesemnificativă este suficientă pentru a dirija într-un sens sau în altul reprezentări opuse, deja gata formate. Apoi, grație plasticității organismului [uman], constrângerea socială⁸⁶ adaugă și încorporează celor două membre opuse acele calități de forță și

⁸⁴ Vezi VON MEYER, p. 27 sqq., și JACOBS, p. 33 sqq.

⁸⁵ 1 Sistemul de orientare, pe care îl postulează teoria, [chiar] dacă se bucură de o mare popularitate și este probabil primitiv, este departe de a fi universal; cf. NISSEN, *Orientation* (Berlin, 1907); 2 Regiunile cerești nu sunt uniform calificate: de exemplu, nordul este pentru hinduși și romani *regio fausta* pe care o locuiesc zeii, în timp ce sudul aparține morților; 3 Dacă reprezentările solare ar juca rolul care li se atribuie, dreapta și stânga ar trebui intervertite la popoarele situate în emisfera australă; or, dreapta și stânga australienilor și maorilor coincide cu dreapta noastră.

⁸⁶ Această constrângere se exercită nu numai în educația propriu-zisă, dar și în jocuri, dansuri, manifestări care au la primitivi un caracter intens colectiv și ritmic; cf. BÜHER, *Arbeit und Rythmus*.

slăbiciune, de dexteritate și stângăcie care, la adult, par să decurgă spontan din natura [membrelor].⁸⁷

Uneori s-a văzut în dezvoltarea exclusivă a mâinii drepte o însușire caracteristică omului și un semn al preeminenței sale morale. Într-un sens, este adevărat. Vreme de multe secole, paralizarea sistematică a mâinii stângi a exprimat, asemeni altor mutilări, voința care-l anima pe om de a face să predominie sacrul asupra profanului, de a sacrifica dorințele [100] și interesul individului exigențelor resimțite de conștiința colectivă și de a spiritualiza corpul însuși înscriind în el opozițiile de valori și contrastele violente ale lumii morale. Aceasta întrucât omul este o ființă duală – homo duplex – care posedă o mână dreaptă și una stângă profund diferențiate.

Nu este cazul să căutăm cauza și semnificația acestei polarități care domină viața religioasă și se impune organismului însuși. Aici este una dintre chestiunile cele mai grave pe care le are de rezolvat știința religiilor și sociologia în general; [de aceea] nu ar trebui s-o abordăm decât frontal. Poate că i-am adus acestei cercetări câteva elemente noi; în orice caz, nu e lipsit de interes să vedem o problemă particulară redusă la alta cu mult mai generală.

După cum au observat filozofii,⁸⁸ distincția dintre dreapta și stânga este una dintre piesele esențiale ale armăturii noastre intelectuale. Se pare, prin urmare, că este imposibil să se explice sensul și geneza acestei distincții fără a fi de partea, cel puțin implicit, uneia sau alteia dintre doctrinele tradiționale referitoare la originea cunoașterii.

Câte dispute, pe vremuri, între partizanii ideii de înnăscut și partizanii experienței! Și ce frumoasă desfășurare de argumente dialectice! Aplicarea la problemele umane a unei metode experimentale și sociologice pune capăt acestui conflict de aserțiuni dogmatice și contradictorii. Nativiștii au câștig de cauză: reprezentările, intelectuale și morale, ale dreptei și ale stângii, sunt adevărate categorii, anterioare oricărei experiențe individuale, de vreme ce sunt legate de însăși structura gândirii sociale. Dar empiriștii aveau și ei dreptate: căci nu este vorba nici de instincte imuabile, nici de date metafizice și absolute. Aceste categorii nu sunt transcendente decât prin raportare la individ; reasezate în mediul lor original, care este conștiința colectivă, apar ca fapte naturale, supuse devenirii și depinzând de condiții complexe.

Dacă, așa cum pare, atribuțiile diferite ale celor două mâini, dexteritatea uneia și stângăcia celeilalte, sunt în mare parte opera voinței oamenilor, visul unei omeniri înzestrate cu două

⁸⁷ Este posibilă și varianta contrară și selecția și constrângerea socială să fi modificat cu timpul tipul uman, dacă s-ar dovedi că proporția stângacilor este mai mare la primitivi decât la oamenii civilizați. Dar asupra acestui punct dovezile sunt vagi și cu acoperire redusă; Cf. COLENZO, în Tr. N.-Z. I., I, p. 343; WILSON, p. 66 sq., și, despre oamenii din epoca de piatră, WILSON, p. 31 sq., și BRINTON, p. 175 sqq.

⁸⁸ În special, HAMELIN, Essai sur les éléments principaux de la représentation, p. 76.

«mâini drepte» nu are nimic himeric. Dar, din faptul că ambidexteritatea este posibilă, nu reiese că ar fi dezirabilă; cauzele sociale care au dus la această diferențiere a celor două mâini ar putea fi dintotdeauna și pentru totdeauna. Totuși, evoluția care are loc sub ochii noștri nu justifică nicidecum o asemenea concepție. Tendința spre nivelarea valorică a celor două mâini nu este, în civilizația noastră, un fapt izolat sau anormal. Vechile reprezentări religioase, care puneau între lucruri și ființe distanțe de netrecut și care, în special, au fondat preponderența exclusivă a mâinii drepte, sunt astăzi în plin regres. Presupunând că există pentru om avantaje serioase, fizice și tehnice, permițând mâinii stângi să-și atingă cel puțin dezvoltarea deplină, estetica și morala nu ar avea de suferit de pe urma acestei revoluții. Distincția dintre bine și rău, care a fost multă vreme solidară cu antiteza dintre dreapta și stânga, nu va dispărea din conștiințele noastre în ziua în care mâna secundară va aduce o contribuție mai eficace activității [101] umane și ar putea suplini, uneori, mâna dreaptă. Dacă timp de secole constrângerea unui ideal mistic a putut face din om o ființă unilaterală și mutilată fiziologic, o colectivitate eliberată și cu viziune se va strădui să pună mai bine în valoare energiile care dorm în partea noastră stângă și în emisfera noastră dreaptă și să asigure, printr-o cultivare adecvată, o dezvoltare mai armonioasă a organismului nostru.

Sebastian Ștefănuță

seb_filozof@yahoo.com

Antropologie pontico-balcanică, în trei recenzii de carte

Eleni Sideri și Lydia Efthymia Roupakia (coordonatoare),

*Religie și migrație în regiunea Mării Negre**,

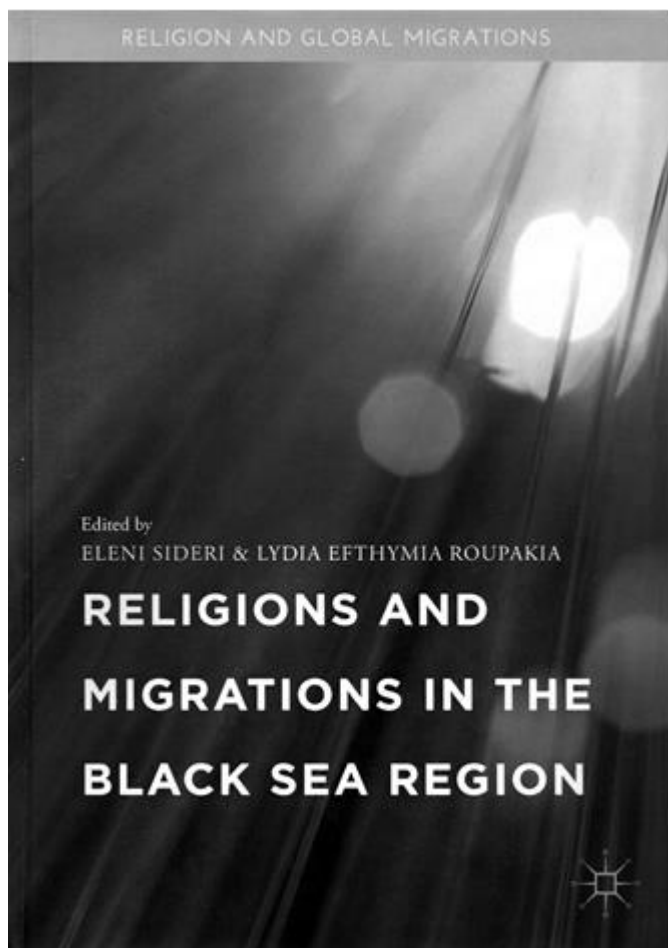
Cham/Switzerland: Palgrave Macmillan, 2017, 2016+viii pagini

Titlul ales de coordonatoarele elene poate părea prea general și reunind teme despre care s-a tot scris. Cititorul este tentat să creadă că se află în fața (încă) unui volum de studii istorice, în care islamul și creștinismul sunt aduse față în față, și puse în legătură cu masivele mișcări de populație din regiunea Mării Negre din ultimele două secole. Dar, dacă se întâmplă (și) acest lucru, se întâmplă nu de pe pozițiile demersului istoric, ci din perspectiva antropologiei sociale (și culturale), știință prea puțin cunoscută în toată regiunea avută în vedere. Ce ar presupune această perspectivă este lămurit în textul introductiv. Volumul reunește studii identitare în ultimă instanță, identitatea reprezentând de fapt meta-tema oricărui discurs antropologic/etnologic. Insolitul situației este sporit de înșiși contributorii la volum: ne-am aștepta să provină din țări cu tradiție antropologică avansată. Totuși, atât numele lor, cât și lista de la începutul volumului, dezvăluie faptul că aceștia provin din chiar „regiunea Mării Negre”. Aproape ca un studiu de „antropologie acasă”, dacă zona n-ar fi cunoscută ca fiind extrem de eterogenă, un adevărat laborator antropologic. Laborator prea puțin explorat însă. Cu aceste observații, cititorul se mută de la o călătorie pe căi bătătorite, așa cum titlul părea să-l invite la prima vedere, la una pe poteci care abia acum se defrișează.

Impulsul către întocmirea volumului este expus de coordonatoare în debutul „Introducerii” (pp. 1-30): „Această colecție de eseuri a luat naștere din convingerea noastră că religia și migrația sunt forțe structurale întretesute care reconfigurează în mod curent percepția

* Titlu original: *Religions and Migrations in the Black Sea Region*. Lucrul la prezenta recenzie a fost însoțit de pregătirea în paralel a unei alte recenzii în limba engleză, de doar șapte sute cincizeci de cuvinte (de fapt, lungimea standard a unei recenzii), la solicitarea revistei *Journal of the Royal Anthropological Institute*, Londra.

oamenilor în ceea ce privește identitățile, granițele, practicile și contactele [*encounters*] în regiunea Mării Negre” (p. 1). Fondul intelectual este dat, pe de o parte, de interesul crescând din ultimele decenii pentru rolurile religiei în cultura contemporană. Unul dintre acestea, acela de a fi *marker* pentru „«diferențele» migranților, subiecților diasporici și transnaționaliilor în societățile multiculturale contemporane” (*ibidem*); pe de alta, de apariția migrației ca temă majoră în studiile sociale și culturale, și o dată cu aceasta a consacrării unor concepte precum „mobilitate”, „studii de diaspora”, „transnaționalism” etc., de natură să pună în paranteze „izomorfismul relației dintre teritoriul național și cultură” (p. 2). Receptiv acestor tendințe, întregul volum se desfășoară în acest cadru conceptual. Prin asta, se intenționează a fi un început în studiul variatelor relații



apărute ca urmare a noilor mobilități și re-spațializării identităților religioase în zona Mării Negre. Relații care pun în evidență – printre altele – importanța rețelelor sociale cu conexiuni multinodale între indivizi, organizații religioase locale și internaționale. Pe acest fond, „apartenența” se adaugă cadrului conceptual precizat, de vreme ce „apartenența este mai importantă decât credința în măsura în care este vizat rolul religiei în contextele migratorii” (p. 3).

După aceste considerații de început, pentru o bună circumscriere, temele volumului, religia și migrația, sunt reunite în generalitatea lor, dar și cu aplicabilitate la regiunea Mării Negre, în două paragrafe ale „Introducerii”. În primul dintre ele, „Religie și migrație”, accentul cade pe „religie”, trecându-se în revistă mai multe teorii din domeniile antropologiei și sociologiei, toate cu predicția diminuării importanței acesteia până la dispariție de pe scena publică, în logica secularismului demarat pare-se odată cu Pacea de la Westphalia (1648). Contrar predicțiilor

însă, „[R]eligia a revenit în anii 1990 ca puternic configurator identitar în situațiile de conflict etnic, din India și Sri Lanka până în Irlanda și Balcani” (p. 8). În regiunea Mării Negre, religia a fost istoric sursă de conflict nu prin sine însăși, ci prin asocierea ei cu etnia; actualmente, este de analizat și promovat rolul acesteia nu ca sursă de conflict, ci ca factor de pace și securitate în regiune (p. 9). Colapsul Uniunii Sovietice nu a dus la conflicte între diferitele religii aferente Mării Negre. Acest colaps a însemnat și că statele regiunii s-au pomenit în orbita unei globalizări de tip occidental, marcată de intense mișcări migratorii, din motive economice în principal, cu efecte ca de-teritorializarea religiei și contactul cosmopolit cu „alții” de aceeași tradiție religioasă (p. 13).

Cel de-al doilea paragraf al analizei tematice este intitulat „Migrație și religie”. Sunt puse față în față *in extenso* modul tradițional și cel recent de tratare a relației dintre migrație și religie. Astfel, „[Tradițional], religia în contextul migrației era conectată de elemente precum suprimarea drepturilor și libertăților religioase, persecuții, discriminare și opresiune”, cu efecte în migrarea și dispersarea forțată a indivizilor și comunităților (p. 13). De asemenea, religia era considerată un pol de concentrare a factorilor necesari integrării în țările gazdă. Interesul începând cu anii 1990 pentru diferite forme de mobilitate (migrația în căutare de muncă, diaspora, transnaționalismul) a făcut necesară și examinarea modului în care acestea se corelează cu religia. Astfel, „[În acest cadru, religia a acționat adesea ca un proces de formare a comunităților imigrante, de întreținere a legăturilor cu locurile de origine, dar și ca parte a unei agende pe care comunitățile imigrante au dezvoltat-o adesea pentru a obține mai multe drepturi și recunoaștere în societatea gazdă” (p. 14). Situația actuală din regiunea Mării Negre reclamă tratarea relației dintre migrație și religie conform celui de-al doilea mod, cu studii în volum în care „sunt analizate exemple de mobilități și pluralități religioase instanțiind legături între diferite grupuri viețuind sau originare din zona Mării Negre și lume”, insistându-se asupra diversității lor (p. 24).

„Introducerea” este urmată de contribuțiile autorilor „regionali”, în total șase texte structurate câte două în trei părți. Fiecare parte este precedată de o scurtă introducere realizată de coordonatoare. Prima parte, intitulată „Religie și diaspora”, „explorează rolul pe care religia l-a avut și continuă să-l aibă în construcția identității diasporice prin două studii de caz” (p. 31). Primul dintre acestea (pp. 35-56) – intitulat „Diaspora istorică, religie și identitate: o analiză a cazului grecilor din Tsalka”¹ – este cel realizat de Eleni Sideri la grecii din Tsalka, Georgia. Contextul este dat de o reuniune de familie cu „stil de viață transnațional” (p. 37), pentru o vizită la mormântul unuia dintre membrii familiei decedați, respectiv tatăl. Sintagma semnifică faptul că mama (Olga) locuiește în Tsalka, iar fiul și fiica în Tesalonic, migrați fiind în Grecia pe fondul

¹ Titlu în engleză: “Historical Diasporas, Religion and Identity: Exploring the Case of the Greeks of Tsalka”.

deschiderilor și inițierii legăturilor transnaționale de după disoluția regimului sovietic. Metodologic, analiza se desfășoară pe căi specifice antropologice, implicând terenul de lungă durată. Ideea centrală a textului este că, pentru grecii din Tsalka, creștinismul ortodox reprezintă o trăsătură – negociată și renegociată – a identității diasporice în toate contextele posibile, indiferent dacă impusă sau asumată. Astfel, religia reprezintă factor de organizare socială în vremea în care migranții către Georgia sunt încă locuitori ai Pontului în Imperiul Otoman; odată ajunși în Georgia la începutul secolului al XIX-lea, ca urmare a politicii rusești de atragere a populațiilor creștine și exilare a celor musulmane pe fondul războaielor ruso-turce, religia devine factor de legătură cu societățile rusă și georgiană; în timpul sovietizării și al politicilor culturale staliniste, religia este considerată parte a culturii locale în Tsalka (p. 42). Ortodoxia este cea care menține sentimentul apartenenței la o națiune greacă extinsă dincolo de granițele statale atât pentru grecii vorbitori de limbă greacă din Tsalka, dar și, mai ales, pentru cei vorbitori de limbă turcă. În sfârșit, în noile vremuri transnaționaliste, migrația către Grecia este „etnificată” prin invocarea unui etno-simbolism comun, din care ortodoxia face parte (p. 49). În același timp, tot religia este factor de semnificare a alterității diasporice, în fricțiune cu circumscrierea națională a culturii și practicilor religioase ortodoxe; obiceiul *kurbanului*, specific musulmanilor, este considerat de Olga – care se îngrijește ca acest ritual să aibă loc lângă biserica cimitirului – ca parte a „religiei noastre”, așa cum „limba noastră” include și dialectul turc vorbit de grecii din Tsalka (p. 46).

În ceea ce privește conceptul de diaspora, sunt urmași Steven Vertovec și Eftychia Voutira. Astfel, conceptul nu se mai definește doar prin invocarea rădăcinilor și legătura nostalgică cu un loc/stat de origine [*homeland*], ci și prin asocierea cu „hibriditatea, identitățile multiple și afilierea cu persoane, cauze și tradiții din afara statului-națiune” (Vertovec, “Religion and Diaspora”, în *Transnational Communities Project*, 2000, p. 5). Pe scurt, definiția conectează diaspora cu transnaționalismul, cu efectul că aceasta devine mai mult o stare de conștiință decât un grup sau loc specific (cu studii anterioare desfășurate în această cheie de James Clifford sau Steven Vertovec). În același timp, tot S. Vertovec [*ibidem*, p. 1] observă că „religia a căpătat puțină atenție în acest domeniu în plină dezvoltare”. Apropierea dintre diaspora și religie este cea mai vizibilă în călătorie și pelerinaj. Cu toate că nu e obligatoriu ca toți călătorii să aibă o proiecție religioasă asupra excursiei către locuri încărcate de sacralitate și cu ample rezonanțe identitare,² călătoria familiei Olgăi la mormântul soțului, prin nuanțele spirituale pe care le ia, capătă aspect religios (p. 43).

² „Vizita la cimitirul patrilocal și mormântul familial a reintegrat cei doi subiecți emigranți, copiii Olgăi adică, în familia lor, comunitatea lor de rudenie și, prin extensie, în țara lor de origine (Georgia)” (p. 44).

Niki Papageorgiou este autoarea celui de-al doilea studiu de caz al primei părți, intitulat „Comunitatea armeană a Tesalonicului: dinamica religiei”³ (pp. 57-78). În cuvintele autoarei, „capitolul descrie și analizează dinamica factorului religios în existența [*establishment*] comunității armenie [din Tesalonic], precum și cultivarea și reproducerea armenității” (p. 58). Acest factor religios este de mare importanță pentru conservarea și reproducerea identității armenie (chiar dacă integrarea în societatea greacă este deplină), menținerea unei conștiințe naționale (mai ales prin continua referire la o „patrie pierdută”), și întreținerea unei vieți culturale specific armenie. Organizarea comunității este strâns legată nu doar simbolic, ci și administrativ, de instituția ecleziastică a Bisericii Apostolice Armenie, iar în jurul bisericii Fecioarei Maria din Tesalonic, „se pot găsi toate instituțiile comunale, politice, culturale, educaționale și filantropice ale comunității” (p. 63), descrise în detaliu de autoare pe mai multe pagini.

Cu toată importanța lui, factorul religios nu are o dinamică uniliniară, după cum nici comunitatea armeană nu este omogenă. Ea este compusă în majoritatea ei din descendenți de a doua și a treia generație ai refugiaților armeni din Turcia ca urmare a evenimentelor din anii (1919-1923) de după încheierea Primului Război Mondial, la care se adaugă imigranți sosiți în Grecia pe motiv economic după disoluția Uniunii Sovietice și înnăsprirea condițiilor de trai în zona trans-caucaziană (pp. 58-59). Analiza dinamicii factorului religios trebuie să țină seama de această diversitate, iar cele expuse mai sus în legătură cu importanța religiei în existența comunitară armeană a Tesalonicului sunt valabile mai degrabă pentru armenii din prima categorie. Diversitatea comunității armenie este exprimată ca: a) *diversitate politico-ideologică*. Descendenții armenilor refugiați sunt încă din 1960 cetățeni greci și vorbesc limba greacă ca limbă nativă. Cu toate acestea, formează un grup distinct în interiorul societății grecești, cu aspirații politice legate de o „patrie pierdută” reprezentată nu ca statul armean actual, ci ca Armenia turcească, fără a fi totuși interesați de o reîntoarcere. Pentru armenii imigrați după 1990, Armenia reală nu are nimic comun cu Armenia idealizată de coetnicii lor, tocmai „patria” [*homeland*] fiind cea care i-a împins să migreze în căutarea unor condiții mai bune de trai. Ei au crescut fără simbolurile care au configurat un sens al identității pentru greco-armeni, cu „absența bisericii în viața lor națională și socială” și în contextul unui naționalism legat de rezistența împotriva puterii sovietice, iar nu de revendicări eliberative adresate Turciei (pp. 66-69); b) *diversitate lingvistică*, exprimată nu doar prin utilizarea unor dialecte armenie diferite, semnificând memorii istorice, orientări politice și ideologice diferite, ci și prin lipsa posibilității pentru cea de-a doua categorie de imigranți de a utiliza limba greacă, ceea „ce-i plasează direct în postura de «străini», chiar și în interiorul comunității” (p. 70); c) *diversitate socio-economică*.

³ Titlu în engleză: “The Armenian Community in Thessaloniki: The Dynamics of Religion”.

Astfel, statutul armenilor refugiați nu diferă cu nimic de cel al populației locale, având nivel educațional înalt, profesii de succes, în special în comerț și bijuterii, cu contribuții la știință, medicină, arhitectură, literatură și artă. Din contră, noii veniți, deși la rândul lor cu un înalt nivel educațional, sunt nevoiți să devină muncitori, ocupându-se cu tot felul de munci grele și necalificate (pp. 70-71).

Se poate conchide că „pentru diaspora armeană supraviețuirea etnică reprezentată de comunitate este de cea mai mare importanță, pe când pentru armenii recent imigrați de cea mai mare importanță este supraviețuirea lor individuală” (p. 69). Pe acest fond, dinamica factorului religios este de așa natură că deși biserica rămâne un puternic simbol al unității, „[P]entru imigranții armeni din primul val, este garant [*safeguards*] al standardelor identității lor colective tradiționale, în timp ce pentru armenii de curând sosiți redefinesc noua lor identitate care include adaptarea în noua țară” (pp. 72-73).

„Transnaționalismul”, conceptul central al volumului, este pus în legătură cu tema acestuia în cea de-a doua parte, intitulată „Migrație și religie transnațională”. Conceptul „descrie existența unui flux [*flow*] dinamic de capital uman, cultural și economic care traversează granițele naționale și conectează oamenii și instituțiile în economia globală a lumii de astăzi” (p. 79). Interesul în partea secundă este pentru rolul pe care-l au rețelele religioase în configurarea modelelor de interacțiune transnațională în contextele migrației (*ibidem*). Este vizată influența practicilor transnaționale nu doar asupra existenței migranților în societățile gazdă, dar și asupra non-migranților rămași acasă (p. 80). Primul dintre textele în care sunt reflectate aceste obiective este intitulat „Migrația cu revenire într-un sat de ceangăi romano-catolici din România”⁴ (pp. 83-103), scris de Elena Tudor. Satul avut în vedere este Cleja, reședința comunei cu același nume din județul Bacău. Satul este locuit în principal de ceangăi, de confesiune romano-catolică, înrudiți etnic fiind cu maghiarii, vorbind o limbă apropiată de limba maghiară. Localitatea este caracterizată de una dintre cele mai înalte rate ale migrației rurale din România după 1989 pe motiv economic. Factorul etnic și religios au o importantă influență în alegerea destinațiilor de migrație, cele mai preferate fiind Ungaria și Italia. Autoarea este în principal preocupată de *temporalitatea* migrației cu revenire, decelând două modele ale acestei migrații: *temporară*, cu revenire permanentă, și *circulară*, ca etapă a unui proces migratoriu cu reluarea aceleiași destinații sau destinații multiple. Mai multe întrebări obiectivează această preocupare, fără ca răspunsurile să urmeze neapărat ordinea întrebărilor: „Care sunt intențiile de revenire ale migranților și ce intervine în dezvoltarea lor? Cum este considerată migrația în termeni de succes? Care sunt atitudinile față de migrație în zona de origine? Cum sunt configurate alegerile

⁴ Titlu în engleză: “Return Migration in a Romano-Catholic Csángós Village in Romania”.

migranților în termeni de destinație?” (p. 84). Religia este un factor determinant în alegerea destinațiilor, nu atât prin apartenența religioasă a țărilor de destinație, cât prin fluxul de informație care circulă între clejeni odată cu participarea la practicile religioase ale comunități (p. 90). Se confirmă astfel studii făcute în România conform cărora „rețelele religioase [vizați fiind aici neo-protestanții și catolicii, *n. ns., S. Ș.*] au fost unul dintre mecanismele importante care au facilitat fluxul de informație necesară pentru a merge la muncă în străinătate” (p. 91). Ele rămân importante, chiar dacă puterea lor a fost în timp diminuată de criza financiară care a bătut Europa și de supraglomerarea unor regiuni de destinație migratorie (p. 92). Cu excepția celor mai tineri, majoritatea migranților au intenții de revenire; cu toate că salariile sunt mai mari iar perspectivele sunt percepute superioare, situația pe termen lung este considerată a fi mai riscantă decât cea din România (p. 97). La acest factor se adaugă și membrii familiei rămași acasă. Totuși, revenirea definitivă se transformă adesea în migrare către o nouă destinație. Aceasta mai ales din motivul că „atunci când se întâmplă, revenirea este cauzată nu de îndeplinirea scopurilor pe care indivizii le-au avut când au decis să plece, ci mai degrabă din motive economice” (*ibidem*). Pe acest fond, „[I]nterviurile [asupra percepției revenirii, *n. ns., S. Ș.*] dezvăluie discursuri despre «câștigători și perdanți» ai migrației” (p. 96). Perdantii sunt de regulă migranții recenți, „cei care și-au pierdut slujbele și s-au întors”, în cuvintele primarului din Cleja. Criza financiară, dar și supraaglomerarea destinațiilor de migrație, sunt factorii considerați determinanți pentru șansele de succes în străinătate (*ibidem*). În ceea ce privește atitudinile față de migrație, ele nu sunt întotdeauna pozitive. În principal non-migranți, dar și o parte din cei reveniți după o scurtă perioadă de timp, sunt critici față de etalarea ostentativă a bogăției și elementelor străine, față de „aroganța” celor reveniți etc. (p. 94). Efectele migrației asupra copiilor, asupra ratei divorțurilor sunt alte rațiuni ale atitudinii negative.

În subcapitolul de concluzii se reconfirmă faptul că – la fel ca în cazul altor studii – „comunitatea de origine – cu alte cuvinte, profilul etnic și religios al comunității ca întreg – contează mai mult decât etnicitatea și confesiunea migranților ca indivizi” (p. 98). Temporaritatea și circularitatea migratorie către aceeași destinație sau destinații diferite reprezintă caracteristicile primare ale migrației internaționale pentru clejeni (99). Este de asemenea subliniată necesitatea de a completa studiul în comunitatea de origine a migranților cu studiul în locurile de destinație pentru o înțelegere completă a fenomenelor avute în vedere.

Alexandra Deliu este autoarea următorului text, al doilea al părții a doua, „Orientare religioasă, migrație și construcție identitară: cazul unei comunități rurale din România actuală”⁵

⁵ Titlu în engleză: “Religious Orientation, Migration and Identity Construction: Evidence from a Contemporary Romanian Rural Community”.

(pp. 105-126), care contrazice întrucâtva afirmația preluată mai sus în citat [p. 98] din paragraful de concluzii al capitolului precedent. Este vorba de comuna Seaca din județul Teleorman, etnic compusă din români și țigani⁶, iar religios din ortodocși și adventiști. Migrația la muncă în Spania, indiferent de formele sale, este intensă în rândul românilor adventiști și țiganilor ortodocși, și slabă în rândul românilor ortodocși. Perioada de timp scurtă – o săptămână – petrecută de autoare în această comună a impus utilizarea unei metodologii mixte, în care interviurile de profunzime au fost combinate cu conversațiile întâmplătoare și observarea directă a practicilor și relațiilor sociale (p. 190). Datele de teren au dus la formularea unui „argument central”, conform căruia „religiile cu statusuri diferite (minoritară/majoritară) sunt diferit utilizate ca resurse pentru construcția identitară și identificarea socială” (p. 105). Pe fondul acestui argument, autoarea analizează „modul în care cele două religii în chestiune, adventismul și ortodoxia, joacă roluri diferite în susținerea migrației și furnizarea oportunităților pentru o mai bună adaptare în țara de destinație” (*ibidem*). În linie cu alte studii pe teme similare, este subliniat rolul-cheie al bisericilor în susținerea și promovarea migrației, precum și ca legături transnaționale între origine și destinație (pp. 105-106). În sfârșit, este precizat faptul că studiul face parte dintr-o cercetare mai amplă, în care sunt analizate „efectele migrației internaționale asupra comunităților din care s-a plecat” (p. 108). Revenind la argumentul central, sunt vizați mai ales ortodocșii, a căror construcție identitară are ca reper afirmarea diferențelor față de adventiști (pp. 108-109, 117-118 etc.). Astfel, „nu există relatări directe referitoare la *cum sunt ortodocșii*, dar numai la *cum sunt adventiștii diferiți de noi, ortodocșii*” (p. 121). În același timp, construcția identitară adventistă este autoreferențială, „bazată pe convergența dintre normele religioase și comportamentul de zi cu zi al indivizilor” (p. 118). Această convergență pare a fi răspunzătoare de crearea unor rețele eficiente, atât în furnizarea de informație și suport pentru cei care intenționează să migreze, cât și pentru adaptarea la condițiile de destinație, găsirea de muncă și integrarea în societatea gazdă. Eficiența acestor rețele este confirmată și de faptul că migranții ortodocși apelează la ele (p. 114). Etnicitatea intersectează puternic religia, astfel că în timp ce „identitatea ortodoxă se construiește cu referință la adventism (...) există o lungă distanță discursivă între a fi țigan și a fi român”, iar „diferențele religioase par să dividă mai puțin decât diferențele etnice” (p. 115). Deși textul nu precizează, cititorul subînțelege că românul ortodox, care poate apelează rețeaua adventistă, nu ar apela rețeaua migratorie a țiganilor ortodocși. În

⁶ Deși autoarea folosește termenul „Roma”, întrucât nu dă detalii despre ce fel de romi e vorba, prefer utilizarea termenului „țigan”, ca având o generalitate mai mare decât cel de „rom” (despre raportul țigan/rom, vezi textele lui Marian Nuțu Cîrpaci din numerele anterioare ale *Anuarului societății prahovene de antropologie generală*).

ceea ce privește efectele migrației asupra comunităților de origine, efecte vizibile sunt tot în cazul ortodocșilor. Ele nu se regăsesc la nivelul practicilor religioase, comunitatea ortodoxă caracterizată fiind de o slabă participare religioasă indiferent de experiența migratorie, ci la nivelul comportamentelor legate de rutina zilnică, respectarea sărbătorilor și munca după un orar bine delimitat (p. 117). Totuși, prin contactul cu catolicismul din Spania, „se pretinde că migranții ortodocși împrumută de la catolicii nativi un simț al disciplinei când vine vorba de comportamentul lor religios și importanța practicilor și normelor religioase în viețile lor” (p. 120). Fără a fi studiat empiric subiectul, autoarea se așteaptă ca participarea religioasă să fie mai susținută în cazul migranților cu o mai lungă experiență migratorie (*ibidem*).

Identitatea, meta-tema volumului, este tratată direct în cea de-a treia lui parte și ultima, „Identități religioase și identități regionale”. În introducerea acestei părți este lămurită și o problemă de fundal care probabil urmărește cititorul încă de la începutul volumului: Marea Neagră este cu adevărat o regiune sau este doar un „construct intelectual”? Invocându-l pe Charles King (*The Black Sea: A History*, 2004, p. 7), coordonatoarele volumului sunt de părere că „(...) un lucru de ținut minte este că o regiune presupune nu atât similarități de limbaj, religie etc., cât conexiuni: legături de lungă durată între popoare și comunități care par să distingă un spațiu geografic de altul, un spațiu cultural de vecinii săi” (p. 127).

Suprapunerea între identitatea religioasă și identitatea zonală în cadrul vastului areal regional al Mării Negre este tratată întâi de Babak Rezvani, în capitolul „Georgienii fereydani: emic-coerență, reprezentare hegemonică și non-hegemonică a identității etnice”⁷ (pp. 131-150). Grupul etnic avut în vedere este cel al georgienilor dintr-o regiune istorică a Iranului, Fereydan, concentrați în și în jurul orașului Fereydunshahr. Grupul reprezintă ultima comunitate de georgieni din Iran încă vorbind un dialect georgian, iar religios sunt șiiți. Tradiția orală sau documentele nu păstrează referiri directe la originea georgienilor fereydani; există însă mai multe argumente – dintre care cel lingvistic pare a fi cel mai convingător – care indică o origine probabilă în părțile muntoase central-nordice și nord-estice ale Georgiei, aflate sub suzeranitatea imperiului safevizilor (p. 136). De aici ar fi fost transferați în Iran în secolul al șaptesprezecelea și tot atunci ar fi fost și musulmanizați. În același secol, la fel ca alți georgieni, au dobândit importante poziții militare și administrative în vremea lui Shah Abbas. Cu alte cuvinte, au jucat încă de la început un rol semnificativ în istoria Iranului. Pe acest fond, „(...) capitolul de volum se preocupă de mecanismele prin care georgienii fereydani reafirmă identitatea lor șiiță în concordanță cu rolul georgienilor iranieni în istoria Iranului”, dar și de „câteva reprezentări și

⁷ Titlu în engleză: “Fereydani Georgians: Emic-Coherence, Hegemonic and Non-hegemonic Representation and Narration of Ethnic Identity”.

narațiuni alternative și non-hegemonice ale identității și istoriei georgienilor fereydani” (p. 134). În ceea ce privește reprezentările hegemonice, sunt avute în vedere câteva „experiențe istorice de vârf”, urmărite în coerența lor emică. Adică, „(...) așa cum sunt ele selectate, investite cu sens (...) [și] coerente cu identitatea etnică precum este aceasta percepută de [georgienii fereydani] înșiși” (p. 138). Trei evenimente sunt „amintite, memorate și reproduse frecvent” (*ibidem*) de georgienii fereydani, având prin urmare statut de „experiențe istorice de vârf”. Deși modificate și reinterpretate popular, ele au realitate istorică. 1) *Așezarea în Fereydan*. Este vorba de un exod al unui grup compus din nouăsprezece familii extinse georgiene nu din Georgia, ci din orașele iraniene Esfahan și Najaf Abad, pe vremea lui Shah Abbas. Acesta ar fi dorit instalarea familiilor în Fereydan cu scopul de a proteja regiunea de avansul triburilor Bakhtiyari. În același timp, nu există nicio urmă mnezică a momentului convertirii generațiilor ascendente la islamul șiiit. Însă, „[P]entru georgieni fereydani, lipsa referinței la orașul sau regiunea lor de origine din Georgia și la islamizare funcționează instrumental în crearea unei imagini atemporale a georgienilor fereydani ca iranieni musulmani șiiți și ca element natural al peisajului etnic local” (p. 140). 2) *Bătălia împotriva afganilor*. Referința este la o luptă în care patru sute de georgieni au căzut eroic în apărarea Esfahanului împotriva iranienilor, pe timpul lui Shah Soltan-Hossein (1694-1722). Afinitatea cu simbolismul șiiit este evidentă, atât prin asocierea cu „martirul martirilor” șiiților, Imam Hossein – căzut eroic în bătălia de la Karbala (680) împotriva califului arab sunit Yazid, nerecunoscând vreodată autoritatea lui tiranică –, cât și prin apariția unui cavaler cu veșminte albe pe un cal alb care a condus georgienii fereydani în victoria împotriva afganilor (p. 141). Cavalerul este identificat cu imamul șiiit Mahdi, care va veni la sfârșitul lumii pentru a instaura regatul dreptății în toată lumea. Corespondența cu *Tetri Giorgi* (Gheorghe cel Alb) al oșetienilor și georgienilor din părțile estice și nordice ale Georgiei, zeitate păgână reprezentând luna, remodelat mai târziu ca Sfântul Gheorghe creștin, este evidentă (pp. 141-142). Se poate spune că „bătălia împotriva afganilor și simbolismul său șiiit reconfirmă identitatea șiiită a georgienilor fereydani” și „reîntărește conștiința că georgienii fereydani au jucat un rol esențial în istoria iraniană (p. 143). Exact în aceeași cheie este evaluată și 3) *bătălia de la Tsikhe*, împotriva lui Karim Khan, pretendent la tronul Iranului după moartea lui Nader Shah (1747). Deși în luptă înfrânți, rezistând aroganței și tiraniei georgienii aveau să obțină în cele din urmă o victorie morală, din nou paralelă cu percepția șiiită a bătăliei de la Karbala. Căindu-se pentru crimele împotriva unor șiiți nevinovați – incluzând aici copii inocenți siliți să moară de sete într-un loc arid al muntelui Tsikhe – Karim Khan nu doar restabilește privilegiile acordate georgienilor fereydani de predecesori, dar îi și numește funcționari în guvernul său sau conducători ai armatei (p. 145).

Așa cum anunță titlul de capitol, sunt trecute în revistă și câteva reprezentări non-hegemonice ale identității etnice. Respingerea etnicității georgiene, negarea faptului că bătălia de la Tsikhe ar fi avut vreodată loc etc., sunt susținute doar de o mică parte a georgienilor fereydani (pp. 146-147).

Suprapunerea între identitatea religioasă și identitatea zonală / identitățile zonale nu se realizează în cazul etnicilor turci migrați din Bulgaria în Turcia în 1989, deși premisele inițiale păreau să o favorizeze. Religia este reperul cheie în strategiile de identificare ale migranților transnaționali, iar însemnătatea acestui reper este analizată de Magdalena Elchinova în cel de-al doilea text al ultimei părți, „Religie și identificare printre relocații [*re-settlers*] în 1989 din Bulgaria în Turcia”⁸ (pp. 151-169). Referirea este la „cea mai mare relocare de populație care a avut loc în regiunea Mării Negre după cel de-Al Doilea Război Mondial” (p. 151), în care în vara anului 1989 mai bine de trei sute cincizeci de mii de turci din Bulgaria au trecut granița în Turcia. Motivul acestei migrații în masă l-a reprezentat dura campanie de asimilare dusă de guvernul comunist bulgar, cu intenții de intervenție masivă în identitatea socială, culturală și etnică a turcilor bulgari (p. 152). După căderea regimului comunist, o treime aproape din migranți s-au întors în Bulgaria. Restul s-au stabilit în mari orașe precum Bursa, Çorlu, Ankara, Edirne, Izmir și Istanbul. Cercetarea s-a desfășurat în ultimele trei orașe și în nord-estul Bulgariei, între anii 2000-2013 (*ibidem*), și este marcată de o puternică amprentă sociologică. Adică, grupul migranților nu este tratat ca un grup omogen, ci se ține cont de variabile precum fundalul social al indivizilor, educația, profesia, locul de origine etc. (p. 153). De asemenea, extinderea arealului de cercetare nu exclude posibilitatea unor concluzii diferite (p. 167). Totuși, strategiile de indentificare raportate la religie sunt comune întregii populații migrante, ca răspuns poate la perceperea lor publică omogenă, lucru de altfel valabil și în Bulgaria (p. 153).

Premisele politice și culturale indicau o integrare ușoară a migranților în societatea turcă; este vorba de premise privind considerarea acestora de către statul turc ca populație din stocul turcesc de populații (p. 153), natura secularistă a Turciei, dar și religia islamică a migranților (p. 165), minoritară în Bulgaria, dar majoritară în Turcia. „Totuși, unul dintre cele mai mari șocuri pe care relocații le-au experimentat a fost când au realizat că nu sunt suficient de competenți în cultura majoritară a Turciei. Problemele cele mai mari în adaptarea la societatea gazdă au fost puse de religie” (pp. 158-159). De aici și rolul religiei ca reper cheie în strategiile de identificare. Contextul spațial al relocării pare în principal responsabil de situație. Deși ajutați de statul turc pentru dobândirea locuințelor, relocații au fost amplasați în cartiere urbane mai sărace, subdezvoltate, în compania unor populații locale aparținând unor straturi sociale

⁸ Titlu în engleză: “Religion and Identification among 1989 Re-settlers from Bulgaria to Turkey”.

inferioare alcătuite din migranți interni sau din alte părți ale Balcanilor (p. 159). Concurența economică, cu avantaj de partea migranților din Bulgaria, în general cu un nivel superior de educație, „este înveșmântată în primul rând și cel mai adesea în retorica religioasă” (p. 160). O retorică în care – efect al unor regimuri politice cu atitudini diferite față de islam – respectarea îndeaproape a practicilor și valorilor religioase musulmane este de importanță majoră pentru populațiile locale, pe când, în cazul relocaților sosiți din Bulgaria, caracterizați de viziuni seculariste – în care religia este considerată drept element de identitate etnică și parte a unei moșteniri culturale, ca tradiție deci – această importanță este mult diminuată. Mărul discordiei este reprezentat de „regimul de gen” (p. 163) asociat femeii, cu roluri ale acesteia exclusiv în sfera domestică pentru turcii locali, cu roluri publice și profesionale egale cu ale bărbatului pentru turcii relocați. De aici și o strategie de identificare a migranților apropiată de regimul secularist kemalist (*ibidem*), regim cu receptivitate în rândul clasei mijlocii turce. Acest lucru nu înseamnă în același timp o mai bună comunicare a migranților transnaționali cu această clasă; dacă femeile migrante, transgresând regimul de gen al vecinilor aparținând claselor inferioare turcești – puternic impregnat patriarhal, cu legitimare religioasă –, sunt considerate „impure” (p. 162), pentru clasele de mijloc și de sus, distanțarea se realizează în termeni morali: femeile relocate sunt descrise ca „lacomе, prea materialiste, foarte autoritare și fără a-și susține soții”, caracterizate de o „feminitate denaturată [*disrupted femininity*]”. Concluzia analizei este că „[R]eligia este un reper major în strategiile de identificare pe care [relocații] le-au dezvoltat (...) [Ei] tind să se distingă de grupurile religioase din Turcia [incluzând aici și islamismul modern, *n. ns., S. Ș.*] și să promoveze o imagine de sine ca populație secularistă, modernă și accentuat europeană” (p. 166). Însă, „[V]izitând Bulgaria, relocații din 1989 se folosesc de limbajul religiei pentru a-și manifesta turcitatea – mergând la moschee, făcând donații pentru construcția de noi moschei etc. Călătorind în Europa, totuși, preferă din nou să accentueze identitatea lor secularistă și europeană” (p. 167).

Volumul se încheie cu un „Epilog” (pp. 171-197) al coordonatoarelor Eleni Sideri și Lydia Efthymia Roupakia, în care sunt prezentate câteva direcții viitoare de reflecție, indirect atinse în textele contributorii. Direcții de interes nu doar pentru specialiștii în științele umane și sociale, ci și pentru decidenții politici și cei care activează în domeniul relațiilor internaționale. Nu întâmplător, de vreme ce în centrul acestui efort se află sublinierea potențialului religiei de a preveni și diminua conflictele în regiunea Mării Negre.

Cosmopolitismul (una dintre trăsăturile frecvent asociate culturilor Mării Negre) și religia, în contextele migratorii, reprezintă o primă direcție de viitoare reflecție. Nu e vorba însă de un cosmopolitism întemeiat pe noțiunea abstractă a unei umanități universale, compatibil cu naționalismul, dar incompatibil cu religia (p. 172). Evenimente contemporane – printre care

provocările aduse secularismului occidental de valul de refugiați din Orientul apropiat – obligă la (re)considerarea funcțională a religiei, a „rolurilor pe care religia le îndeplinește în comunități, de exemplu furnizând membrilor sursele de identitate și moralitate și un sens al apartenenței” (p. 173). În ceea ce privește apartenența, textele volumului par a sugera că ea devine chiar mai importantă decât „credința, în măsura în care este avut în vedere rolul cultural și politic al religiei în contextele diasporice și transnaționale” (p. 174). De aceea, conceptul de „cosmopolitism vernacular” (introdus de Stuart Hall în eseu “Political Belonging in a World of Multiple Identities”, 2002) este de substituit înțelesului comun al cosmopolitismului, în mod sigur în cazul regiunii Mării Negre. Este vorba de un cosmopolitism presupunând o legătură continuă cu „culturile familiei noastre” (Stuart, citat la p. 173). Un cosmopolitism de pe pozițiile căruia sunt posibile „întâlnirile cosmopolite cu «alții» de aceeași tradiție religioasă”, întâlniri mult facilitate de globalizare și migrație, care au sporit „posibilitățile religiei de a imagina și reproduce activ un sens al comunității printre co-credincioși” (p. 176).

Tot religia este însă aceea care poate face posibilă întâlnirea cu „alții” de tradiții religioase diferite. „Religia ca instrument în slujba unei coexistențe pașnice” este expusă ca altă direcție de viitoare reflecție. Contrar unor convingeri larg împărtășite, „[C]ercetarea a demonstrat că nicio religie nu este mai înclinată spre violență decât alta” (pp. 176-177). O gramatică religioasă care este familiară părților poate duce la prevenirea sau stingerea conflictelor culturale și la restaurarea relațiilor pașnice. Dar rolul pe care-l poate avea religia ca mediator în contextele culturale este relativ puțin explorat, observă autoarele-coordonatoare (p. 177).

„Religia, pacea și conflictul”, într-o zonă în care „diversitatea istoriilor și intereselor a fost adesea tradusă ca un posibil risc de securitate”, reprezintă o a treia direcție de reflecție viitoare. Sunt subsumate de fapt direcții multiple, impuse de nevoia unor clarificări conceptuale. De exemplu, clarificări privind conflictul și pacea, având în vedere modul în care este concepută violența. Textele volumului par să sugereze apropierea de dihotomia conflict direct/indirect, sau „pace pozitivă sau negativă”, distincție avansată în 1969 de Johan Galtung (în *Violence, Peace and Peace Research*). În centrul acestor distincții se află înțelesuri diferite ale violenței, adică fie prin exercitarea ei directă (corespunzând conflictului direct), fie indirectă, prin procese structurale și mai puțin vizibile, precum sărăcia, inechitatea socială, cadre legale nedrepte etc. (corespunzând conflictului indirect, totuna cu pacea negativă) (p. 178). Sau, o altă clarificare conceptuală de care este nevoie, cea a conflictului religios. În sfârșit, cum se leagă toate acestea cu migrația? Este atins un punct sensibil în acest moment, întrucât, în spusele autoarelor, „religia și migrația datorate războiului și conflictului au ajuns în pragul nostru ca realitate trăită și nu doar în calitate de categorii academice” (p. 180), aluzie la războiul din Siria și cohorte de refugiați invadând

Grecia în drumul lor către vestul Europei. Din acest motiv, secțiunile următoare ale „Epilogului” și revizitarea textelor volumului în aceste secțiuni sunt concepute având ca perspectivă conflictul.

Astfel, este de reținut instrumentalizarea diferită a religiei în conflictele și ingineriile sociale din regiunea Mării Negre de-a lungul secolelor. Într-o „preistorie a globalizării” (sintagmă preluată după Seteney Shami, “Prehistories of Globalization: Circassian Identity in Motion”, 2007), este de observat că imperiile pre-moderne din această regiune erau caracterizate de lipsa compartimentării între politic, religios și cultural. Faptul că georgienilor fereydani li s-a șters din memoria colectivă orice urmă a convertirii la islam sau grecilor din Tsalka orice indicii ale perioadei în care au adoptat dialectul turk urum, este el însuși mărturie a lipsei de compartimentare. Acest lucru a favorizat „instrumentalizarea graduală a religiei în diplomația imperială între Imperiul Otoman și cel Rus și includerea ei în ideologiile naționale și mișcările naționaliste”, ceea ce a însemnat „restrângerea categoriei religiei [prin a o face parte a] proiectului național, permițând formarea «subiecților periculoși» – oameni a căror prezență nu mai este binevenită, străinii în interior – și limitarea toleranței regimurilor imperiale” (p. 185). Pe acest fond au loc deportările musulmanilor din Caucazul de Nord și migrarea grecilor turcofoni și armenilor în Caucazul rusesc prieten, dar și genocidul armenilor ortodocși în Imperiul Otoman. Escaladarea violențelor în cele două imperii atinge apogeul nu ca ciocnire între credințe diferite, ci pe baze ideologice, lucru care se răspândește în Europa culminând cu Holocaustul (p. 186). Instrumentalizarea religiei este anulată în ingineriile sociale din zona comunistă a Mării Negre, locul religiei fiind luat de etnicitate, deși mascată în spatele principiilor ideologiei socialiste (p. 187). Luând în considerare întreaga regiune, „[P]erioada Războiului Rece poate că n-a fost martora vreunei confruntări majore directe în zona Mării Negre, totuși, după cum reiese din textele cuprinse în volum, în această perioadă au fost exercitate forme indirecte de violență și formate ierarhii etnice și culturale stricte, care adesea au fost conectate și sprijinite ideologic” (p. 187). Religia este de regăsit cel mult în fuziunea sa cu cultura. Ulterior Războiului Rece, în ciuda unor predicții conform cărora identitățile culturale și religioase sunt cele care vor alimenta conflictele în noua ordine mondială, religia „nu a devenit sau nu a fost considerată impuls al violenței în această parte a lumii” (p. 188). Nici al violenței directe, în conflictele apărute din naționalisme latente în Georgia, Transnistria, Nagorno Karabakh, Osseția de sud sau Abkhazia, nici al violenței indirecte. Aceasta din urmă, prin tot ceea ce implică ea, sărăcie, inegalitate socială, corupție și lipsă de transparență, oportunități reduse de mobilitate socială etc. conducând la migrație, cu o amploare a fenomenului care nu poate fi neglijat de „proiectele naționale”. Un fenomen care pare să alimenteze potențialul religiei în prevenirea și diminuarea conflictelor, de vreme ce „[A]ceste mobilități, după cum și capitolele incluse în volum demonstrează, au adus în contact tradiții ortodoxe sau musulmane cu alte comunități de aceeași sau de denotație diferită.

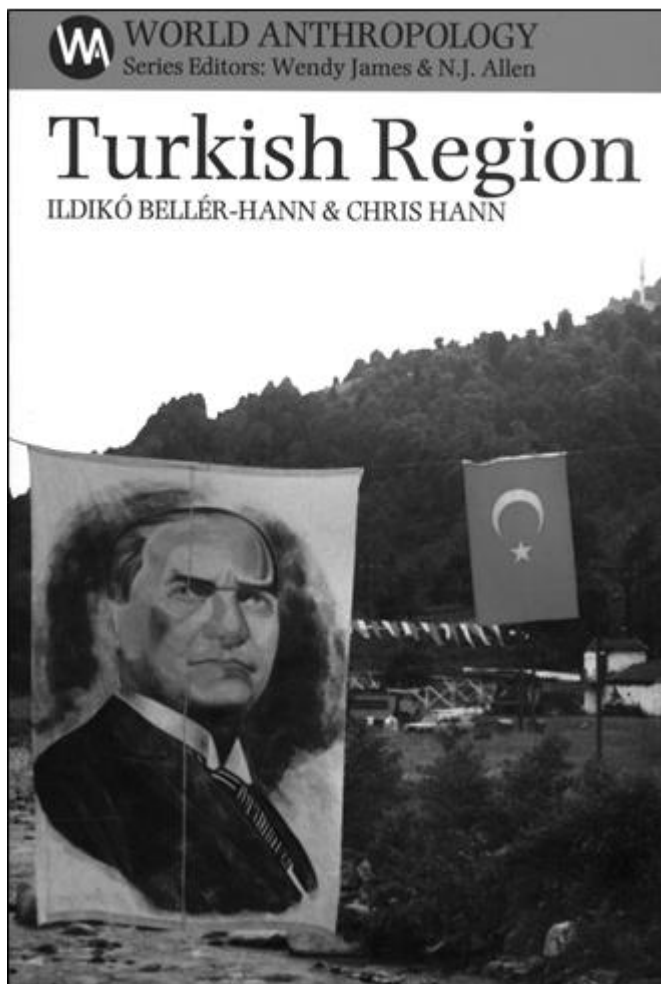
Ca rezultat, granițele culturale și religioase au fost renegociate, noi punți și punți inter-credințe au fost construite concomitent cu afirmarea și revizitarea celor vechi” (p. 189).

Volumul se încheie cu un „Index” de termeni și nume proprii (pp. 199-206).

Aspectele problematice ale volumului sunt de sesizat la întocmirea „Epilogului”, în unele neglijențe și probleme de tehnoredactare. Lectura „Epilogului” este greoaie, cu idei care sar abrupt de la una la alta. Ultimul text se adresează fie unor cititori cu o înaltă specializare, astfel că elementele de context le sunt întotdeauna bine cunoscute pentru a mai fi nevoie de explicații și legături suplimentare, fie a fost realizat în grabă și cu dorința de a pune laolaltă o mulțime cât mai mare de elemente relevante pentru viitoare direcții de reflecție. În ceea ce privește neglijențele, e de semnalat, de exemplu, plasarea eronată în Ungaria a studiului Elenei Tudor despre ceangăii români (p. 81), sau importanța formativă a ultimelor două secole ale primului mileniu pentru regiunea Mării Negre și căile în care e reprezentată în prezent (p. 183). Evident, este vorba de ultimele două secole ale celui de-al *doilea* mileniu. Din fericire, neglijențele sunt puține, și, cel puțin în cazul exemplurilor date, cititorul le poate corecta orientându-se după logica textului. La rândul lor problemele de tehnoredactare sunt rare, aproape că pot să nu fie luate în considerare ca aspect problematic.

Un semn de întrebare poate apărea în legătură cu lipsa din volum a studiilor la grupuri și populații din nordul Mării Negre. Semnul de întrebare ar fi justificat în cazul în care coordonatoarele ar fi avut intenții de abordare exhaustivă a tematicii avute în vedere. Însă, atât în „Introducere”, cât și în „Epilog”, coordonatoarele procedează fără dubiu în a expune intenții legate de un început – ca punct de plecare în studiul variatelor relații apărute ca urmare a noilor mobilități și re-spațializării identităților religioase în zona Mării Negre – iar nu de un final. Implicit este sesizat corect faptul că ne aflăm în fața unei tematici atât de vaste că pentru epuizarea ei este nevoie să curgă râuri de cerneală. Până la urmă, volumul se constituie ca *proiect*, iar „Epilogul” îi consolidează definitiv această calitate. Are meritul de a atrage atenția unor fenomene – religia și migrația – care, deși nu noi apărute, puse în conjuncție și plasate în anumite contexte dau la iveală rezultate care altă dată erau de neanticipat. *Post-factum* însă, este de observat că rezultatele nu apar din senin, ci au o ontologie inseparabilă de o anume filogenie, nefiind de găsit decât la capătul unei întregi deveniri istorice, cu istoria înțeleasă în toate sensurile ei posibile.

Ildikó Bellér-Hann și Chris Hann, *Regiunea turcească. Stat, piață & identități sociale pe coasta de est a Mării Negre*,* Oxford: James Currey / Santa Fe: School of American Research Press, 2001, 244+xii pagini



„Deși sperăm că această carte va fi accesibilă unei audiențe mai largi, este bazată pe cercetarea pe care am făcut-o folosind metodele și perspectivele antropologiei sociale moderne.” Cu această frază ar fi debutat probabil cartea dacă nu era de făcut o precizare extrem de importantă, al cărei loc nu putea fi decât în chiar primele rânduri. Astfel, deși Lazistanul a fost numele unei sub-provincii otomane (*sancak*), astăzi nu are niciun fel de relevanță administrativă și slabe semnificații identitare. Autorii, Ildikó Bellér-Hann, lector în studii turcești la Universitatea Martin Luther de la Haale, Germania, și Chris Hann, director al Institutului Max Planck de Antropologie Socială din aceeași localitate, la momentul publicării volumului, deschid „Introducerea” (pp. 1-34) cu precizarea că „Lazistan” este „termenul nostru, și *nu* este utilizat de locuitorii acestui colț al Turciei, ori de alți cetățeni turci”. Deși, într-adevăr, în regiunea la care fac referire – delimitată de localitățile litorale ale Mării Negre Of și Sarp, cea din urmă în același timp la granița cu Georgia, și Munții Kaçkar – populația

* Titlu original: *Turkish Region. State, Market & Social Identities on the East Black Sea Coast*. Volumul a fost obținut prin amabilitatea autorilor, cărora le mulțumesc.

lazi constituie un procent important al populației totale. Cu toate acestea, spun autorii, termenul nu insinuează politic nimic. Doar un simplu termen de lucru pentru o regiune până la urmă arbitrar delimitată, corespunzând cu arealul de activitate al antropologilor, care inițial nici nu aveau de gând să se concentreze pe o unitate regională (p. 24). Areal cuprinzând provincia Rize și trei districte ale provinciei Artvin. De ce totuși „Lazistan”? Poate și din motivul că locurile de maximă concentrare a activității celor doi cercetători erau populate mai ales de lazi: districtele Pazar și Fındıklı. De lazi, vorbind o limbă sud-caucaziană, dar și de turci, cei mai numeroși, de hemşinli, cu o limbă înrudită cu armeană, și georgieni, la care se adaugă un număr redus de greci sau persoane de alte proveniențe etnice (pp. 10-11). Prestigiul limbilor alta decât turca este din ce în ce mai redus, mai ales printre generațiile tinere. Cu toate acestea, limba rămâne singurul criteriu pentru a distinge categoriile etnice unele de altele (p. 34). Categoriile etnice care nu au o relevanță socială decisivă (p. 10).

Care este scopul cărții? Din motivul că antropologia socială este necunoscută în Turcia în perioada cercetărilor de teren (și la fel este și astăzi), scopul declarat atât autorităților, cât și oamenilor obișnuți – legat de studiul schimbărilor sociale prilejuite de introducerea culturii ceaiului în economia locală, sau de mult mai simpla de înțeles preocupare pentru „obiceiurile tradiționale” – se suprapune doar parțial cu scopul real al autorilor. „Totuși, această carte nu este despre Lazistanul tradițional. Este despre o regiune a Turciei așa cum a fost ea în ultimele decenii ale secolului al XX-lea când noi am vizitat-o, și subliniază *modernitatea* regiunii, i. e. măsura considerabilă în care țelurile republicanilor kemaliști au fost realizate” (p. 14). Scopul volumului este de „a ilumina complexitățile societății kemaliste, prin a descrie cum a fost experimentată de «oamenii obișnuți» modernitatea pe care a adus-o” (p. 20), cu un interes special în „transformarea identităților sociale” (p. 22). Influențele, teoretice sau de altă natură, vin din partea lui Ernest Gellner și Paul Stirling, cel din urmă fiind și cel care inspiră autorii pentru titlul volumului (p. viii), cu al său studiu anterior *Turkish Village* (1965). În ceea ce privește conceptul modernității, este urmat E. Gellner, renunțându-se însă la viziunea acestuia asupra „culturilor moderne ca blocuri unificatoare” (p. 22). Astfel că, în cazul de față, deși cu influențe majore incontestabile, „națiunea nu transcende toate sursele anterioare de diferențiere și identificare” (*ibidem*). Identitățile reies din fluxul continuu de interacțiune socială. Important este de „a investiga cum identitatea națională se combină cu identități de tip mai tradițional, cum ar fi cele legate de limbă, gen, familie și religie, și cu identități mai noi pe care oamenii le creează în piețele din ce în ce mai globalizate” (*ibidem*). „Cultura”, înțeleasă tylorian, holistic, ca „tot complex” cu părți integrate, este un concept pe care autorii îl găsesc inoperabil. În cazul Lazistanului, „nu există nicio «cultură tradițională» pe care proiectele moderniste s-o fi dislocat-o brutal” (p. 23). Încă în perioada otomană, legăturile comerciale și căsătoriile în urma migrării la

mare distanță erau ceva obișnuit. Menținerea conceptului de cultură ar fi păguboasă în studierea schimbării în regiunea cercetată, de vreme ce „istoria recentă a Lazistanului nu poate fi explicată în termenii unei transformări de la o totalitate integrată stabilă la alta” (*ibidem*) făcută posibilă de proiectul kemalist. Debarasându-se de conceptul central al antropologiei, autorii sunt conștienți că ceva trebuie pus în loc. Acest ceva ar consta în „identificarea principalelor forțe care configurează valorile, ideile și comportamentul social”, pe care urmează să le exploreze etnografic (*ibidem*).

Metodologic, terenul a însemnat șase călătorii de cercetare între 1983 și 1999 (p. 24), cu durate cuprinse între una și șase luni. Punctele de campare au fost satul Sümer, în districtul Fındıklı, și orașelul litoral Pazar. Fără îndoială, o singură perioadă de teren, oricât de lungă, ar fi fost insuficientă pentru studiul unor procese care pot fi înțelese adecvat doar în diacronia lor, precum efectele politicilor statale privind industria ceaiului, ale deschiderii graniței cu Georgia în 1988, ale noilor piețe cu turiști-comercianți veniți din Rusia în urma destrămării imperiului sovietic etc. Cercetătorii s-au prelevat de o manieră malinowskiană de realizare a terenului, cu două deosebiri: una consecință necesară a plasării conceptului de cultură în penumbră, respectiv situarea metodologică în temeiul că obiecții cercetați nu au o viziune unitară asupra lumii (p. 23); cealaltă, folosirea unor „materiale secundare”, inevitabilă, de vreme ce odată cu *mass-media* și tehnologiile de comunicare actuale fluxul informațional în și despre Lazistan este enorm, existând în același timp o mare cantitate de scrieri academice despre Turcia (p. 24). Se adaugă însă și o a treia deosebire: limba utilizată a fost întodeauna turca, care, deși universal vorbită, este doar o *lingua franca*. Canonul malinowskian ar fi impus, de exemplu, comunicarea în *lazuri*. Autorii sunt deplin conștienți că „există fără îndoială anumite aspecte ale vieților și culturilor lor care ar fi avut o înfățișare diferită dacă ne-ar fi fost comunicate în lazuri” (pp. 27-28). Cu toate acestea, limba turcă, vorbită fluent de oricine, pare să fi fost suficientă pentru obiectivele avute. Obiective care au necesitat și un bun *acces* către cele mai diverse domenii ale existenței locale. Prezența unui cercetător-femeie, este vorba de Ildikó Bellér-Hann, a copiilor care vor fi însoțit cuplu de cercetători-căsătoriți în peregrinările lor, a însemnat acces către zone în care unui cercetător-bărbat i-ar fi fost foarte greu, dacă nu imposibil, să pătrundă, mai ales într-o societate precum cea studiată, marcată de profunde diviziuni de gen (p. 29).

Paragraful de sfârșit al „Introducerii” prezintă structura pe capitole a cărții. În fruntea acesteia se află un capitol despre stat (pp. 35-66), lucru neobișnuit pentru un demers antropologic. În cazul de față justificat însă, de vreme ce „[S]tatul-națiune turc este omniprezent în viața socială a cetățenilor turci” (p. 30). Un stat apărut în urma unui model *big-bang* de schimbare socială, cu implementarea în 1923 a unor noi forme de guvernământ și societate, bazate pe principii total diferite de cele corespunzătoare perioadei otomane (p. 35). În centrul acestei schimbări, și simbol

al modernității Turciei până în ziua de astăzi, se află Mustafa Kemal Atatürk („tatăl turcilor”). Imaginea sa este de aflat în toate locurile publice și în nenumărate locuri private. Autorii compară uneori viziunea kemalistă cu cea comunistă, subliniindu-se orientarea futuristă a ambelor (p. 59), dar și mono-partidismul, implementat în Turcia în deceniile al patrulea și al cincilea, având unele afinități cu cel stalinist, evitând însă excesele acestuia, de exemplu, colectivizarea (p. 36). Modelul naționalist-secularist kemalist de transformare radicală a însemnat, printre altele, purificarea limbii de influențele arabe și persane, renunțarea la alfabetul arab și adoptarea unuia bazat pe cel latin, și o promovare a istoriei naționale a Turciei cu accentul pe origini glorioase în Asia Centrală și neglijarea secolelor de influență islamică (p. 36). În plus, decretarea ca insignifiante a diferențelor dintre lazi, hemșinli și kurzi, toate considerate populații corespunzând stocului turcesc de populații (p. 43).

Nu doar instituțiile și legislația trebuiau schimbate; kemaliștii vor fi înțeles și necesitatea de a transforma mentalitățile maselor de cetățeni, prin adevărate reforme culturale, secularizarea învățământului și implicarea energică a statului în economie în slujba sporirii bunăstării cetățenilor și nivelării asperităților sociale. Interzicerea totală a purtării *fez*-ului de către bărbați și a eșarfelor de acoperit capul de către femei în locurile publice, promovarea egalității de gen în dauna atitudinilor tradiționale patriarhale (*ibidem*), nerecunoașterea statutului juridic al celei de-a doua soții etc, sunt tot atâtea exemple de demolare a simbolurilor culturale corespunzătoare unei epoci revolute. Secularizarea învățământului de masă – prin organizarea lui pe trei niveluri, *ilk okul*, primar, *orta okul*, gimnazial, și *lise*, liceal teoretic/vocațional, la care se pot adăuga școlile pentru adulți – a însemnat înlocuirea elementelor religioase cu cele naționaliste în curriculum (p. 58). Lucrul pare a fi de la sine înțeles, singurele îngrijorări în regiune semnalate de autori fiind mai degrabă cele exprimate de familiile cu orientări strict musulmane în legătură cu predarea evoluționismului și contactul dintre fete și băieți la liceu (p. 58). Entuziasmul pentru educarea copiilor, cu perspectivele de a urma o facultate, este ridicat, existând cazuri de migrare către orașe doar din motivul unei (mai) bune școlarizări a acestora (p. 57). În ceea ce privește implicarea statului în dezvoltarea regională, după lectura paragrafului dedicat „administrării și controlului” – în care *kaymakam*-ul, guvernatorul de district (*ilçe*), pare să fie personajul administrativ de cea mai mare influență, deși inferior guvernatorului de provincie, *vali* –, cititorul poate rămâne cu impresia că statul nu este cu mult mai mult decât un aparat birocratic puternic preocupat de supraveghere și control. „Totuși, el a fost cel mai important agent în strategia de dezvoltare republicană”, implicat în „construcția de noi clădiri administrative, școli, clinici și spitale, bănci și sedii forestiere” (p. 48), la care se adaugă dezvoltarea masivă a infrastructurii de transport. Politicile statale de ameliorare economică în Lazistan au vizat în principal introducerea culturii ceaiului. Transformarea economiei de subzistență locale într-una a micilor fermieri a fost posibilă

odată cu preluarea puterii în 1950 a Partidului Democrat, în dauna Partidului Republican al Poporului, fondat de Kemal Atatürk (p. 49). Concret, statul a încurajat cultura ceaiului prin achiziționarea produsului la prețuri avantajoase pentru producător (p. 50), crearea unei piețe naționale de consum a ceaiului produs în regiune (p. 51) și protejarea acestuia de concurența internațională (p. 49), deschiderea de fabrici pentru procesarea frunzelor de ceai (p. 49), cu efecte pozitive atât asupra absorbirii forței de muncă locale, dar și asupra unor inițiative antreprenoriale colaterale. Prin efectele de egalitate socială pe care le-a adus, în special prin reducerea dependenței economice de familiile înstărite de *agha*, ceaiul poate fi considerat ca simbol al idealurilor democratice kemaliste (p. 51). Totuși, cultura acestuia este însoțită de alte surse de inegalitate socială: poziția geografică, mai avantajate fiind localitățile de coastă, apariția în zonă a unei clase manageriale, întărirea unor diviziuni de gen în sensul că sarcinile cele mai grele privind recoltarea frunzelor de ceai revin femeilor, reconfirmarea poziției vechilor *agha*, cu suprafețe mari de teren cultivabil, folosind acum nu munca țăranilor, ci a muncitorilor imigranți. Cel puțin până la preluarea puterii de către Partidul Patriei [*Motherland*] în 1983 – cu deschiderea sa către forțele pieței, care nu a adus avântul economic sperat –, „[C]ombinarea turcească a unei baze a micului proprietar [*smallholder*], oferind gospodăriilor stimulente pentru eficiență și acumulare privată, cu un monopol statal asupra achiziționării de frunze și procesării lor, a părut să fie pentru o lungă perioadă o poveste nemaîntâlnită de succes” și model al modernității turcești (p. 49).

Ultimul paragraf al capitolului este consacrat loialităților patriotice. Acestea sunt de întâlnit la două niveluri: local și național. Primul dintre ele este pus în evidență prin existența stereotipurilor negative în legătură cu vecinii (pp. 61-62). Cel de-al doilea, este mai degrabă „de la sine înțeles, fără a avea nevoie de o formulare explicită” (p. 64). Primului nivel îi corespund și rezistențele la aplicarea șablonului statal, utilizându-se încă frecvent vechea oiconimie pentru sate și cătune, modificată în primul deceniu al republicii (p. 60). Chiar dacă se poate vorbi de unele insuccese, concluzia capitolului dedicat statului este că „programul kemalist a fost consolidat cu succes de-a lungul a peste trei sferturi de veac, producând «schimbări fundamentale, rapide și ireversibile»”, suprapunându-se lui Paul Stirling, cu impresie asemănătoare în al său volum *Turkish Village*, treizeci și șase de ani mai devreme.

Data fiind implicarea consistentă a statului în economie, capitolul „Piața” (pp. 67-91) este firesc poziționat în continuarea celui despre stat. Termenul este luat atât în înțelesul său local, *pazar*, respectiv un loc în care mulțimi de oameni din Lazistan se adună o dată sau de două ori pe săptămână pentru schimb economic, dar și cu referire la inițiativele comerciale permanente existente în fiecare oraș de coastă (p. 67). Autorii subliniază în repetate rânduri că, indiferent de transformările suferite, piața în Lazistan conservă o importantă dimensiune socială. Aici se află

poate și secretul infirmării paradoxului observat de Paul Bohannan și George Dalton (1962) – discipoli ai lui Karl Polanyi, inițiatorul școlii substantiviste în antropologia economică –, conform căruia răspândirea principiilor pieței în economie poate avea ca efect declinul pieței înseși. Din contră, „în cazul Lazistanului, accentul ideologic din ce în ce mai pronunțat pe principiile de piață nu a dus la o extincție a piețelor, ci la înflorirea lor într-o formă nouă și distinctă” (p. 68). Prezența dimensiunii sociale în schimbul economic este pusă în evidență atât în cazul consumatorilor/cumpărătorilor, cât și al producătorilor/vânzătorilor, prin nenumărate observații și exemple. Astfel, o femeie venită din zona rurală, după ce-și va fi vândut produsele aduse în coșul de cărat cu spatele, cumpără produse de care are nevoie de la magazinul și vânzătorul cu care deja a stabilit o relație personală în vizitele anterioare (p. 69); sau, în nenumărate mici inițiative comerciale, ocazia de a socializa consumând ceai cu clienții pare să fie la fel de importantă ca motivația profitului (p. 70) etc. Personalizarea relațiilor de schimb nu reprezintă singura diferență față de tipul ideal de comportament economic în capitalismul occidental; astfel, „[O]amenii nu iau pe deplin în considerare costurile de transport, nici costul propriului timp în găsirea și importul de bunuri, sau costul depozitării bunurilor în magaziiile lor” (*ibidem*). În concluzie, „continuitățile cu practicile tradiționale și contrastul cu modul dominant de a face afaceri pe bulevardele europene occidentale sunt frapante” (p. 73).

În istoria de cincizeci de ani la data scrierii volumului în care piața ca principiu de organizare socială a devenit din ce în ce mai proeminentă în Turcia, sunt analizate două mari provocări pentru piața din Lazistan: încercările de relaxare a monopolului statal asupra prelucrării frunzelor de ceai și apariția așa-numitelor „piețe rusești”. Prima dintre ele, apărută o dată cu ascensiunea la putere a Partidului Patriei în prima jumătate a anilor optzeci, susținător al economiei libere de piață. Inițiativa – primită inițial cu entuziasm pe fondul impunerii politice a prețului la achiziționarea frunzelor de către Corporația statală a Ceaiului, dar și a cotelor pentru fiecare producător – s-a dovedit rapid dezamăgitoare. Plata cu întârziere din partea fabricilor private nou apărute de prelucrare a frunzelor de ceai însemna adesea pierderi substanțiale pentru micii cultivatori pe fondul devalorizării rapide a lirei (pp. 77-78). Aceasta, dar și alte probleme, duc la concluzia că „[E]xtinderea principiilor pieței (...) în cele din urmă a cauzat mult resentiment și a determinat chiar și pe cei mai convinși susținători ai *serbest pazar ekonomisi* [economiei libere de piață] să recunoască nevoia de reglementare publică efectivă a controlului importului de ceai străin, «nesănătos», și de pedepsire a abuzurilor către care sectorul privat era evident înclinat” (pp. 78-79). Cea de-a doua, apărută la începutul anilor nouăzeci, o dată cu fenomenul turiștilor-comercianți, vânzători de diferite bunuri în piețe improvizate în orașele Lazistanului, sosiți cu viză de turist în majoritatea lor din Georgia. Cu toate acestea, cunoscute fiind sub denumirea de „piețe rusești” (p. 82). După cum aveau să constate autorii, mai ales în

terenul din 1992-1993, piețe devenind „centru al unor fascinații și controverse enorme” (p. 82). Fascinație prin noutatea lor, dar și prin cunoașterea oamenilor sosiți din zona fost comunistă de dincolo de graniță, cu o condiție umană și economică demnă de milă, în paralel cu afirmarea unei atitudini de superioritate față de turistul comerciant (pp. 85-86). Controversă, prin prostituția asociată lor, în contextul în care nu doar în regiunea Lazistanului, ci și în întreg estul turcesc al Mării Negre, „accentul pe castitatea femeii și pe codurile de onoare este foarte puternic, probabil chiar mai puternic decât în alte părți ale Anatoliei” (p. 87). Adăugându-se la aceasta comercializarea unor bunuri de slabă calitate, frustrarea comercianților locali nevoiți să intre într-o concurență în care nou-veniții competitori nu plăteau taxe locale etc. (p. 89), ca și în cazul sectorului ceaiului, „principalele efecte ale piețelor rusești de la începutul anilor 1990 au fost resentimentul și deziluzia în legătură cu principiile și valorile *serbest pazar ekonomisi*” (*ibidem*).

Comparația cu societățile occidentale în ceea ce privește piața în Lazistan este menținută și în descrierea societății civile, tema capitolului următor (pp. 92-109). „Cluburile formale, asociațiile și organizațiile non-guvernamentale nu sunt de mare importanță în viețile celor mai mulți dintre locuitori” (p. 92). *Sivil toplum*, „societatea civilă”, are circulație doar printre câțiva intelectuali în orașele Anatoliei occidentale (p. 105). Conceptul poate fi aplicat cel mult în sensul lui Adam Ferguson, ca organizare socială în sens larg, nicidecum ca zonă contrapusă statului și pieței (p. 93), dar nici complementară acestora (p. 106). Sunt de semnalat aici asocieri informale, în care adesea motivația socială și cea economică sunt împletite, fără a fi instituții civice, cu rol de mediere și reprezentare (*ibidem*). Comportamente asemănătoare ONG-urilor par a avea partidele politice, funcționând pe principiul clientelismului, servind interesele anumitor categorii de cetățeni, respectiv susținătorii de la nivelurile locale. Probabil acesta este motivul pentru care autorii așază partidele politice în fruntea capitolului despre societatea civilă. Repartiția slujbelor în industria ceaiului, amplasarea fabricilor de prelucrare a frunzelor de ceai (p. 94), dar și numirea pe post a medicilor și profesorilor sunt dirijate politic (p. 95). În aceeași logică organizațională și acțională se regăsesc în cele din urmă și partide cu platforme electorale anunțând un nou stil de politică, precum Partidul Patriei, ajuns la putere în 1983, sau un partid religios inclus în coaliția de guvernare un deceniu mai târziu. Acesta, în 1994, „s-a aflat în aceeași poziție ca social-democrații câțiva ani înainte, cu o lungă listă de susținători care fuseseră sistematic dezavantajați” (*ibidem*).

Dar „[P]olitica este doar un câmp pentru manifestarea sociabilității masculine în Lazistanul contemporan, și încă unul minor” (p. 96). Asistența la meciurile de fotbal ale echipelor locale, participarea la activități organizate de asociațiile de vânătoare în Munții Kaçkar, și, mai ales, frecventarea cafenelelor/ceainăriilor (*ibidem*) sunt tot atâtea debușee ale acestei sociabilități. Se subliniază că ceainăriile nu reprezintă locuri ale lenevirii în opoziție cu munca; doar

persoanele cu ani îndelungați de muncă susținută pot petrece zi de zi ore întregi în aceste locuri fără a fi expuse oprobiului public (p. 99). Exprimând tendințele pur naturale de reunire informală, chiar marginea străzii sau spațiul din fața unui magazin pot deveni locuri în care grupurile masculine să se împărtășească de-a lungul mai multor ore de ultimele vești circulând în comunitate. Astfel că, în cele din urmă, „[E]ste neobișnuit pentru bărbați să evite compania rămânând acasă” (p. 99).

Dacă sfera publică a sociabilității aparține bărbaților, cea privată este rezervată femeilor. Sunt descrise și analizate atât modele de „sus în jos”, cât și de „jos în sus”. Reprezentativă pentru prima categorie este „ziua aurului” (*altın gün*), în care grupuri de femei din așa numita *sosyete* – având soți cu înalte poziții sociale și financiare – se reunesc o dată pe lună în casa uneia dintre ele, pun la comun sume raportate la gramul de aur, și le încasează pe rând, prin tragere la sorți dintre cele care încă nu au încasat (pp. 100-101). Motivațiile nu sunt doar economice, ci și sociale, etalându-se toalete, discutându-se subiecte mondene, confirmându-se și reconfirmându-se standardele materiale (p. 101). Modelul a fost preluat și de clasele sociale inferioare, păstrându-și funcțiile; el este prezent și la locurile de muncă, caz în care au funcție mai mult economică și mai puțin socială (p. 102). Pentru a doua categorie sunt expuse în detaliu două forme de asociere, *meci* și *komşuluk*. Prima dintre ele echivalează aproximativ *claca* românească. Rădăcinile sale sunt în vremurile agriculturii de subzistență, când femeile desfășurau o serie de munci dificile legate de cultura și recoltarea porumbului. Deși popularitatea formei *meci* s-a diminuat odată cu introducerea ceaiului, femeile încă au nevoie una de alta la ridicatul coșurilor de spine pline cu frunze de ceai, căratul și coborâtul lor la punctele de colectare (pp. 103-104). În plus, „este mai sigur să lucreze așa, dat fiind că femeile au anxietăți atât morale, cât și fizice, la lucrul de unele singure” (p. 103). Cea de-a doua, *vecinătatea*, este legată de îngrijirea copiilor, a bătrânilor, de ajutorul la nevoi casnice imperioase sau pentru organizarea unor activități comunitare, precum nunta sau înmormântarea (p. 105). Spre deosebire de *altın gün*, *meci* și *komşuluk* sunt mai puțin structurate și mai orientate spre producție decât spre consum (*ibidem*).

Se constată, așadar, o segregare a locurilor și formelor de sociabilitate pe criteriu de gen. Segregarea este cultivată încă din adolescență, tinerilor de vârste fragede nefiindu-le permis dialogul cu celălalt sex (p. 108). Capitolul se încheie tocmai cu o scurtă trecere în revistă a rolurilor de gen. Deși ideologia kemalistă promovează egalitatea, este menținută asimetria, cu dezavantaj de partea femeii. Funcționarii statali și oamenii de afaceri aparțin cu predominanță sexului bărbătesc. Purtatul eșarfei de cap, chiar al *çarşaf*-ui, denotă obligația femeii de a adera la un cod al modestiei. Este de așteptat ca fetele să contribuie la activitățile domestice și să însoțească mamele la grădinile de ceai la vârste la care băieții încă se scaldă liniștiți în râurile care curg de-a lungul văilor (pp. 106-108).

Abaterile de la un tip ideal de societate civilă, așa cum este înțeles el în Occident, sunt conceptualizate în termenii unui alt tip ideal, cel al patriarhatului, căruia îi este dedicat cel de-al cincilea capitol (pp. 110-135). La prima vedere, diagnosticul de „patriarhat extrem” pare a fi confirmat de o metaforă larg răspândită, „femeia este ca un coș. Îl golești și îl umpli din nou” (p. 114). Este vorba de o metaforă pentru procreere, conform căreia femeia are un rol pasiv și secundar în actul de a da viață. Diagnosticul este susținut de mai multe dovezi. Astfel, „[S]tructura grupurilor de rudenie, rezidența și regulile de succesiune, toate continuă să aibe o evidentă amprentă masculină” (p. 114); femeia care naște băieți este mult mai prețuită decât cea care dă naștere fetelor (p. 115) etc. Totuși, expresia cea mai clară a ideologiei patriarhale în Lazistan este „puternicul accent pus pe onoarea masculină și modestia feminină” (p. 114). Modelul „onoare și pudoare” cercetat însă în tot felul de contexte duce la concluzia că principiile patriarhatului sunt relaxate în practică (p. 115). Din lectura subcapitolelor, relaxarea lor pare să fi fost cel mai mult influențată de introducerea ceaiului și migrație, atât intra-regională, cât și din interiorul spre exteriorul Lazistanului și invers. Ca dovadă a acestei relaxări, autorii purced la prezentarea aspectelor empirice pe care le poate lua modelul patriarhal în trei domenii materiale cheie: munca, banii și succesiunea.

1) Munca: Contrar lui Carol Delaney – după care munca era disprețuită de bărbați în satul turcesc în care desfășurase teren (*The Seed and the Soil: Gender and Cosmology in Turkish Village Society*, 1991) –, se constată că „[N]u există un «model mental» unic al muncii în Lazistanul contemporan” (p. 120). Cultura ceaiului a dus la diluarea diviziunii pe genuri a muncii (deși încă se consideră că degetele femeii sunt mai potrivite pentru recoltarea frunzelor), diviziune corespunzătoare nu demult agriculturii de subzistență, în care eforturile cele mai mari reveneau femeii. Ori de câte ori este nevoie, bărbații și femeile participă laolaltă la activitățile impuse de cultura ceaiului. În același timp, o bună parte dintre bărbați sunt dijmași [*sharecroppers*] sau muncitori migranți sezonieri sosiți din afara Lazistanului (p. 117-118). Sunt trecute în revistă și o serie de alte activități desfășurate fie de femei, fie de bărbați, observându-se o tendință către o egalizare a relațiilor de gen în ceea ce privește munca, sau chiar o răsturnare a lor în cazul unei reduse *leisure class* corespunzătoare categoriei mai largi a *sosyete*, cu bărbați îngrijind copiii în timp ce femeile se distrează participând la jocuri de noroc (p. 120); 2) În ceea ce privește banii, bugetul gospodăresc și deciziile financiare, „contingențele practice conspiră de obicei să favorizeze controlul din partea bărbatului” (p. 120). Se observă însă diferențe intra-regionale. În Pazar, considerat ca ținând de vestul regiunii aflate în studiu, mai conservator, controlul și deciziile financiare sunt coordonate de soț; în Fındıklı, către estul regiunii, ai cărui locuitori se consideră ei înșiși mai moderni, ambii soți pot participa la gestionarea bugetului familial (pp. 123-124). Migrația, bineînțeles, are și ea influență în acest proces; astfel, peste tot în

Lazistan, „[O]ri de câte ori capul masculin al gospodăriei este absent mai tot anul ca muncitor migrant, femeile preiau controlul asupra bugetului gospodăresc” (p. 123). De asemenea, în unele familii, „[A]pariția prostituției la începutul anilor 1990 a dus la creșterea controlului feminin asupra bugetului de familie și deciziei” (p. 126); 3) Principiul general al succesiunii presupune că pământul și casa vor fi moștenite în părți egale de fii (p. 127). Raționalizarea excluderii fiicelor de la succesiune – excludere care contravine normelor islamului cât și codului kemalist – are legătură cu faptul că acestea vor beneficia de partea care revine soților. Această parte ar fi cu mult mai mică dacă fiicele n-ar renunța voluntar la părțile la care au drept în favoarea fraților, după spusele informatorilor (p. 128).

Lectura celor trei subcapitole anterioare – despre muncă, bani și succesiune – scoate în evidență diferențe intra-regionale în modelul patriarhal. Funcționarea lui *ad-litteram* este de înregistrat mai ales în partea vestică a regiunii și în unele zonele montane înalte. Contrar așteptărilor, diferențele rural-urban sunt insignifiante. Granița dintre cele două zone locative este mult estompată de vreme ce numeroase familii au baze rezidențiale în ambele zone, iar mulți săteni au profiluri ocupaționale și de venit similare locuitorilor din oraș (p. 129). Totuși, în comunitățile cu bunăstare ridicată de pe urma ceaiului din zonele de coastă, patriarhatul se menține în vechea formă printre muncitorii migranți sosiți din părțile învecinate ale Anatoliei sau din vestul regiunii. Autorii conchid că „[Î]n mod ironic, stereotipurile exploatării femeii în Lazistanul tradițional au acum un câmp de manifestare în noul proletariat rural, și din ce în ce mai puțin în populația indigenă, care este preocupată [prin aceasta] să se diferențieze de noii veniți” (p. 131).

Indiferent de variațiuni, rămâne că „Lazistanul contemporan are o societate civilă cu o puternică amprentă de gen” (p. 131). Segregarea și codul de modestie sunt adesea explicate, în special de femei, prin termenul de *namahrem*, un termen fără proeminență în literatura despre onoare și pudoare în Anatolia (p. 132). Prin *namahrem* sunt desemnați toți bărbații care ar putea fi unei femei parteneri sexuali sau potențiali soți, în prezența cărora „părul și celelalte părți ale corpului considerate a avea semnificație sexuală trebuie acoperite, [bărbați] față de care trebuie să vorbească și să se comporte cu respect” (p. 133). O parte din rudele masculine ale femeii, soțul și o parte din rudele acestuia sunt non-*namahrem*; cu ele, femeia poate avea unele comportamente de familiaritate. Harta persoanelor non-*namahrem* se poate modifica, de exemplu în cazul divorțului (*ibidem*). „Astfel, ideea de *namahrem* ca bază a codului de modestie reîntărește într-adevăr deferența și obediența față de autoritatea masculină” (pp. 134-135).

Controlul și puterea în relațiile de gen sunt explorate în continuare la nivelul deciziilor maritale, în capitolul intitulat „Căsătoria” (pp. 136-158). Tradițional, alegerea unui partener pentru tânărul/tânăra aspirant pentru prima dată la căsătorie se află în responsabilitatea părinților,

în special a tatălui, căsătoria considerându-se un lucru prea important pentru a fi lăsat la discreția sentimentelor și capriciilor tinerilor (p. 136). Astfel de convingeri sunt încă des întâlnite în toate straturile sociale din Lazistan în perioada cercetărilor. Existau însă și mecanisme informale care permiteau tinerilor influențarea acestor decizii: în cazul fetelor, dreptul de veto, în cel al băieților, prin a sugera tatălui fata care le-ar plăcea (p. 137). Astăzi, ambele părți pot sugera inițierea unor negocieri între familii în vederea căsătoriei. Părinții refuzând, rămâne doar opțiunea „răpirii” [*elopement*], cu două variante, prima cu acordul fetei (*kız kaçırma*), cea de-a doua fără acest acord (*zorla kaçırma*) (*ibidem*). Opțiunea poate avea consecințe nefavorabile pe termen lung în ceea ce privește relațiile dintre familiile implicate, sau dintre părinți și tineri, în special onoarea tatălui fetei (în ipostaza acesteia de *şeref*, cealaltă ipostază, de *namus*, în legătură fiind cu relațiile sexuale integre la nivel de familie [p. 114]) fiind semnificativ lezată (pp. 138-139). Până în ziua căsătoriei, tinerii, dacă nu sunt din același sat sau cartier, abia dacă se cunosc – uneori doar dintr-o fotografie –, considerându-se din ce în ce mai mult un obicei riscant; un refuz în acest moment ar avea serioase consecințe asupra ambelor familii și diminuează perspectivele maritale ulterioare pentru fată (pp. 139-140). Prosperitatea viitorului cuplu este avută în vedere, iar dacă proprietatea rămâne în continuare în interiorul familiei, cu atât mai bine. Din acest motiv, căsătoriile între verii primari sunt încă răspândite (p. 144). În plus, compatibile cu sistemul patriarhal, cu obligații între rudele masculine de așa natură încât „este dificil să refuzi cererea unui frate pentru fiica ta [ca soție pentru fiul lui]” (*ibidem*).

Un obicei al „plății de mireasă” (*başlık*), din partea familiei mirelui către familia miresei, a existat până de curând în unele părți ale Lazistanului, mai puțin în unele districte estice (pp. 140-141). Astăzi, popular este un alt obicei, ca fetele să-și alcătuiască zestre, tradiție cu rădăcini mai degrabă noi în Lazistan (p. 141). Introducerea ceaiului a avut ca efect alcătuirii unor trusouri din ce în ce mai elaborate. *Başlık*-ul însă, pare mai degrabă a se fi metamorfozat în cheltuielile costisitoare pe care familia mirelui le face cu organizarea nunții, precum și în aurul pe care îl oferă miresei. Despre acesta se spune că ar fi o plată pentru virginitate, „aurul este onoarea fetei” (p. 142). Aurul se restituie doar dacă mariajul nu s-a consumat, rămânând femeii în caz de divorț. Sunt inventariate de asemenea în paginile subcapitolului o serie de alte cheltuieli, atât din partea familiei mirelui, cât și din cea a miresei.

Căsătoria se realizează în trei etape: 1) înregistrarea formală la Oficiul Populației, care poate fi realizată de *muhtar* (primar), apoi 2) pe baza unui document emis aici, cununia religioasă, realizată de obicei în casa mirelui de un *imam*, și 3) o petrecere de nuntă, care desăvârșește recunoașterea socială a mariajului (pp. 146-147). Uniunea sexuală între miri este permisă doar după ceremonia religioasă, chiar după petrecerea de nuntă în districtele vestice conservatoare ale Lazistanului (p. 146/152). Tradițional, petrecerea avea în loc în casa mirelui;

astăzi, din motive de comoditate, cheltuială și spațiu sunt din ce în ce mai preferate saloanele de nuntă (*salon düğünü*) (p. 147) sau, ca o variantă de compromis, organizarea petrecerii în centrul de colectare a ceaiului (*alım yeri*) (pp. 148-149). Încă popular în petrecerea organizată la casa mirelui sau în centrul de colectare este ritualul numit *mangalcılık*, revendicat ca tradițional atât de lazi cât și de hemșinli (p. 150). Un ritual în care unchiul maternal al miresei sau o altă rudă solicită bunuri precum țigări, pistoale, dulciuri etc., dar și contravaloarea unor bilete de transport din partea rudelor mirelui în schimbul acordului de a le ceda mireasa (*ibidem*). Există temeri că petrecerea în saloanele de nuntă va duce la dispariția ritualului (p. 151). Punctul culminant al nunții se întâmplă în momentul în care „cuplul este invitat la microfon în față pentru a primi aur sau alte cadouri, multe dintre ele convenite preliminar între cele două familii” (p. 148). Indiferent unde are loc petrecerea, se menține tendința ca grupurile de bărbați să petreacă separat de cele de femei.

Ultimul subcapitol este consacrat recăsătoririi, poligamiei și divorțului. Moartea prematură a unui soț este cel mai frecvent motiv de recăsătorire. Totuși, este dificil de realizat, starea prescrisă social pentru văduvă fiind aceea de a rămâne necăsătorită și de a evita total orice familiaritate cu bărbații, în timp ce pentru bărbatul văduv există presiunea rudelor apropiate de a nu se recăsători, din dorința de nu înstrăina proprietatea, noua soție moștenind apoi un sfert din aceasta (p. 153). Poligamia – aprobată de cutumă și de legea islamică, dar nerecunoscută de stat, în care un bărbat se poate căsători cu alte trei femei concomitent, în practică fiind vorba doar de una, având statut de *kuma* – are drept principală cauză inabilitatea primei soții de a da naștere unui fiu (p. 154). În plus, incapacitatea de a naște pare să contribuie semnificativ la rata divorțurilor, conform statisticilor jumătate dintre acestea având loc la cuplurile fără copii (p. 156). În urma divorțurilor, se menține asimetria de gen: în timp ce există mai multă îngăduință socială pentru bărbatul divorțat, indiferent de cauza divorțului, femeia posibil să nu aibă astfel de îngăduință nici măcar din partea familiei parentale, care adesea este dispusă să-i ofere doar adăpost temporar (p. 158).

Unul dintre cele mai lungi capitole este cel intitulat „Islamul” (pp. 159-193). Nu întâmplător, autorii constatând influențele profunde pe care religia, în forma sa ortodoxă sau populară, le are în viețile locuitorilor Lazistanului, musulmani suniți. Variațiile sunt totuși semnificative – în evidență ieșind iarăși diferențe între estul și vestul regiunii – încât se renunță la ideea unor generalizări despre „religie în Lazistan” (p. 160), propunându-se în schimb o etnografiere a „aspectelor islamului care par să fie importante în întreaga regiune” (p. 161). Întâiul subcapitol în acest scop trece în revistă ritualuri, sărbători și manifestări ale variantei oficiale de islam, cu gir statal, controlată și promovată de *imami*, clerici pregătiți și numiți la moschei de Ministerul Afacerilor Religioase din Ankara (*ibidem*). Misiunea lor în republica

kemalistă era aceea de a restrânge activitatea religioasă la sfera privată, lucru departe de a se fi realizat în Lazistan. Un indiciu al acestui insucces este dat de perturbarea unor activități comerciale pe parcursul sfînteii luni a Ramadanului, lună de post aspru. De exemplu, multe cafenele își reduc sau suprimă cu totul activitatea (p. 162). Un alt indiciu este reprezentat chiar de cele trei zile libere acordate de stat la sfârșitul Ramadanului. Aceste zile sunt acordate și în cazul unui alt arhi-cunoscut festival religios cu dată schimbătoare al lumii musulmane, kurbanul, „festivalul sacrificiului”, în care sunt reîntărite legăturile sociale prin împărțirea către cei apropiați a cărnii unui animal sacrificat, de regulă o oaie (p. 164). Comparativ, „[A]mbele sărbători sunt mai importante în viața familiei decât sărbătorile publice majore ale ciclului anual secular” (*ibidem*).

Islamul își menține de asemenea importanța în riturile de trecere. La naștere, abia după scalda rituală de la patruzeci de zile mama și copilul depășesc starea de impuritate. De asemenea, multă atenție este acordată numelor, în cercurile familiale preferate fiind numele tradiționale, luate din Koran (p. 165). Pentru băieți, circumcizia, până la vârsta de zece ani, în prezența unui *imam*, este cel mai important ritual al copilăriei (*ibidem*). Urmează apoi ritualurile de nuntă. Cele mai ample sunt însă ritualurile de înmormântare. Și aici se observă împărțirea sarcinilor pe sexe: femeile sosite în casa decedatului imediat ce s-a dus vestea morții acestuia jlesc, se roagă, tot în sarcina lor fiind și o serie de activități practice, precum pregătirea corpului pentru înhumare și furnizarea de hrană familiei decedatului, trei zile interzis fiind gătitul în casă; bărbații, fără a fi însoțiți de femei, duc mortul la locul de veci, de regulă undeva într-un colț al lotului familiei (pp. 165-166). Riturile funerare continuă după înmormântare cu ritualul numit *Mevlud*, bazat pe poemul autorului otoman Süleyman Çelebi despre Nașterea Profetului. Ritualul are loc în a patruzeci și una zi, a cincizeci și doua, și apoi anual. Asistarea la recitarea poemului de către *imam* presupune segregare pe sexe, mai ales în părțile vestice (p. 166). Deși asociat mai ales comemorărilor, *Mevlud* poate fi ținut și cu alte ocazii, de exemplu la mutarea într-o casă nouă, în loc de nuntă – variantă preferată dacă mirele este un *hoca*, învățat religios – sau ca o expresie de mulțumire dacă o rugăciune a fost ascultată (p. 167). În sfârșit, suprema realizare rituală este pelerinajul la Mecca, puțini dintre locuitorii Lazistanului reușind acest lucru. Este de neconceput ca o soție să ajungă la Mecca înaintea soțului. De regulă pelerinajul aduce celui care l-a efectuat un spor de prestigiu, „[C]omunitatea în general recunoscând meritul pelerinului prin a-l numi după aceea *haci*” (*ibidem*).

Filonul ortodox al islamului este învățat în familie, în școli și la cursuri de Koran, statal aprobate. Există însă și un filon islamic „popular”, fără a se putea face o netă separație între cele două (p. 168). Cosmogonia și cosmologia populară sunt inspirate din Koran. Lumea de aici este falsă și temporară, lumea cealaltă este compusă din rai și iad. Bărbații pot ajunge direct în rai sau

după o perioadă de expiere a păcatelor în iad. Unii bărbați nu știu ce se întâmplă cu femeile după moarte, dar acestea sunt sigure că și ele vor ajunge în rai. Atât lumea aceasta, cât și lumea cealaltă, este populată de îngeri (*melekler*), buni sau răi. Orice om are doi îngeri, unul pe umărul drept înregistrându-i faptele virtuozose (*sevap*), celălalt pe umărul stâng, înregistrându-i păcatele (*günah*) (p. 170). Termenul de *günah* se aplică la nenumărate fapte, precum prohibițiile legate de *namahrem*, crime, avort etc. Există mai multe grade ale păcatului: *haram*, vizând, de exemplu, consumul de alcool; *mekruh* („abominabil”), legat, printre altele, de neîndeplinirea obligațiilor rituale de purificare – ca spălatul după actul sexual etc. (*ibidem*). De asemenea, mai ales în zona rurală, popularea lumii de către spirite (*cin/peri*) pentru multe persoane este cât se poate de reală. O realitate bazată pe menționarea existenței lor în Koran. Accidentele, bolile, coșmarurile etc. pot fi interpretate ca pedepse ale acestor spirite pentru promisiuni neținute, cuvinte sau fapte blasfemiatoare. Uneori sunt pomenite două tipuri de *cin*, musulmane și creștine. Doar cele creștine fac rău oamenilor. Sunt active mai ales după amurg, când în special tinerele mirese, femeile însărcinate și nou născuții sunt categorii vulnerabile (p. 171). Pot fi active și în alte perioade ale zilei, cu efecte uneori asemănătoare celor produse de *ielele* credințelor populare românești. Rugăciunile unui *hoca* pot contracara aceste efecte, dar un *cin* creștin deosebit de puternic poate fi exorcizat doar de un preot creștin (p. 172). Pentru orice fel de nenorociri personale, cauzate sau nu de *cin*, se poate recurge și la magie, apelându-se la serviciile unui *nuskacı*, specialist în vrăji. Acesta poate fi un *hoca* sau o persoană cu instruire religioasă. Actul magic constă în scrierea/prepararea unei *nuska*, o amuletă triunghiulară confecționată, de exemplu, dintr-o bucată de hârtie ruptă din Koran și o mărgea cusute într-o pânză. Amuleta se prinde de hainele suferindului (pp. 172-173) La aceeași metodă se poate recurge pentru a influența cursul unor evenimente viitoare. Astfel, „[În timp ce toată magia asociată copiilor este bună, gelozia, ura și răzbunarea sunt motive importante pentru scrierea unei *nuska* în lumea adulților” (p. 173). Tot o *nuska* poate fi folosită împotriva deochiului (*nazar*), în combinație poate cu mărgeaua albastră (*mavi boncuk*), de fapt mijlocul de protecție cel mai des întâlnit (p. 174). Legatul (*bağlamak*) este un alt procedeu magic prin care cineva poate produce un efect rău altcuiva. *Hoca* este cel care poate desface simbolic nodul prin rugăciunile sale (*ibidem*). Aceste credințe practici, dar și altele, transmise din generație în generație „sunt condamnate de *imamii* ortodocși, dar aprobate de o minoritate a lor, câțiva dintre ei fiind ei înșiși scriitori de *nuska*” (p. 175). În întregul subcapitol, nu găsim aproape deloc referiri la practici magico-vrăjitoarești în care religia să nu-și facă loc, fie pentru că nu a fost în intenția autorilor, fie din cauză că – după cum se știe – sunt extrem de greu de cercetat.

Filonul islamic popular este criticat mai ales de forme mai radicale de inovare religioase, ale căror lideri ar fi cel mai potrivit de caracterizat nu ca fundamentaliști, ci „moderniști religioși”

(p. 176). Este vorba de partidele religioase, bine reprezentate în opțiunile electoratului Lazistanului, și de curente sectare, ambele cu tendințe militante. Primele, prin a considera islamul ca forță modernă mai adecvată comparativ cu orice partid secular să furnizeze servicii publice mai puțin afectate de corupție (*ibidem*). Celelalte, prin practicarea unui islam așa-zis autentic, uneori prin promovarea unor valori de care secularismul lui Atatürk, considerat mai degrabă promotor al creștinismului în Anatolia, s-a depărtat (p. 182). Exprimarea publică a angajamentului religios profund înseamnă frecventarea regulată și munca voluntară la moschee pentru bărbați, purtarea de *çarşaf*, a vălului care acoperă întreg corpul, în locul obișnuitei eșarfe, care acoperă doar capul, pentru femei (p. 181). Orientările democratice de după 1950 au creat un teren fertil pentru toate formele de inovări religioase.

Ultimul subcapitol al lungului capitol despre religie analizează relația dintre discurs și realitate. La nivel de discurs, sunt asertate viziuni asupra lumii aflate în raport de dualitate. Ele sunt adesea rezumate în metafore spațiale care presupun dihotomia est-vest. În discursul islamist, vestul este asociat cu decadența morală și capitalismul, responsabil de adâncirea diferențelor sociale oriunde își face apariția (p. 185). În viziunea kemalistă, tocmai islamul, asociat estului, este cel care întârzie progresul economic și social al Turciei (*ibidem*). Confruntându-le cu realitatea socială, este de constatat dezintegrarea discursurilor dihotomice, oricare ar fi acestea. Atât separarea netă a islamului de kemalism, cât și sinteza lor după trei sferturi de veac republicane, nu sunt de constatat la nivelul realităților cotidiene. „Mai degrabă, oamenii se comportă pragmatic pe bazele informării imperfecte și ghidați de un amestec de modele”, astfel că „[E]ste dificil în practică de menținut puritatea poziției polare” (p. 188). Astfel, o femeie din *sosyete* își poate realiza conștiincios ritualul rugăciunilor de după-amiază în timpul Ramadanului, înainte de a petrece o lungă seară în compania jocurilor de noroc; un activist al partidului religios, cu locuința într-o vale cu semnal slab, depune toate eforturile pentru a asigura familiei sale receptarea posturilor TV comerciale (*ibidem*).

Amestecul de principii și modele în continua adaptare a persoanei la realitatea socială capătă rezonanță conceptuală (“*muddling through*”) în debutul penultimului capitol, pe tema *etnicității* (pp. 194-213). Pe acest fond, este reiterată inoperabilitatea conceptului de „cultură” (p. 194; 198). În tratarea temei, se produce un efect de distanțare de paradigme majore ale naționalismului și etnicității, care, deși opuse, păstrează sau recuperează cultura: este vorba de modelul naționalist gellnerian, cu statul-națiune corespunzându-i o cultură omogenă, și de un model al lumii în care potențialul de fragmentare internă al fiecărei țări este teoretic fără limite, așa cum apare la Clifford Geertz (p. 194). În același timp, elemente din ambele modele sunt de utilizat în caracterizarea identităților și diviziunilor sociale în Lazistan. Inoperabilitatea conceptului de „cultură” are drept consecință logică faptul că „[M]inoritățile nu trebuie definite în

termeni etnici” (*ibidem*), autorii rezumând apoi factorii de diferențiere a populației contemporane a Lazistanului, depistați și certificați etnografic în capitolele anterioare. În cele din urmă, cu atâtea surse de diferențiere, dacă este totuși vorba de o ordine, aceasta nu este derivată din „vreo cultură de adâncime împărtășită, ci din cadrul în care se produc toate aceste intersectări, *societatea* creată de statul-națiune kemalist” (p. 198). Un model, așadar, în care sunt puse la un loc elemente ale modelelor înainte menționate.

Totuși, „[C]um își găsește locul etnicitatea în acest cadru?” (*ibidem*). Un cadru în care „[I]dentitățile corespunzătoare nivelului localității, provinciei și națiunii par mai importante”, în care nici măcar împărțirea intra-regională est-vest nu este legată de vreo diviziune etnică (p. 203). În ciuda acestui fapt, identitățile de lazi și hemșinli „oarecum dăinuiesc” (p. 199), iar clasificarea în aceste categorii este mai frecventă decât cea de *rizeli*, pe criteriu administrativ, corespunzând provinciei Rize. Local, clasificarea cuiva ca lazi sau hemșinli urmează un criteriu al descendenței, deși istoria acestor grupări este aproape uitată (p. 200). Autorii furnizează doi factori ca indicii etnicitare sigure: limba și stereotipurile. Astfel, persoanele care-și declină identitatea de lazi vorbesc în general un dialect lazuri; în cazul hemșinli, chiar dacă limba este din ce în ce mai puțin vorbită, există conștiința faptului că ea s-a vorbit în trecut (*ibidem*). În ceea ce privește stereotipurile, lazi sunt considerați și se consideră sanguinici, nervoși, tot timpul în mișcare, în căutare de noi oportunități, pe când hemșinli, din contră, au o imagine ca mai raționali, cu „sânge rece” și politicoși. La nivelul stereotipurilor de batjocură, hemșinli iau în derâdere nasul mare al persoanelor lazi, pe când acestea se plâng de lipsa de igienă și mirosul persoanelor hemșinli (p. 201). Alte indicii etnicitare, precum situarea geografică și profilul ocupațional al celor două populații – cu lazi în zonele de coastă, preocupați tradițional de pescuit, respectiv hemșinli, în zonele înalte, preocupați de păstorit –, par a fi astăzi cu totul ne semnificative (p. 200). O amnezie generală este asociată acestor fapte și detalii, astfel încât „[S]-a uitat aproape orice, cu excepția denumirilor grupurilor și stereotipurilor înainte menționate” (p. 204).

Cel din urmă subcapitol al „Etnicității” este consacrat polarității *etnocid/etnogeneză*. Astfel, cu tot activismul identitar al unui grup de intelectuali, majoritatea din afara Lazistanului, localizați mai ales în Istanbul, activism susținut și internațional – amintit fiind aici Wolfgang Feurstein, cu cercetări în mitologia, cultura materială și limba populației lazi încă din 1970 (p. 207) –, „puțini lazi se consideră ca alcătuind un *grup etnic*. Au sentimente mai puternice în legătură cu alte apartenențe: locale, regionale, naționale și la comunitatea universală a islamului, iar aceste variante în nici un caz nu le epuizează opțiunile” (p. 208). Pot fi blamate pentru situație politicile etnocidare ale autorităților kemaliste (adjectivul „etnocidar” folosit fiind oarecum abuziv, termenul *etnocid*, semnificând distrugerea identității culturale a unui popor, neadaptat fiind limbii turce)? Este de observat că „adaptarea vorbitorilor de lazuri datează din vremurile

otomane, când au renunțat la religie, la endogamie [*n. ns., S. Ș.*: în citat apare, de fapt, *exogamy*, probabil redactare greșită a lui *endogamy*], și au început să se identifice din ce în ce mai mult cu statul imperial și să-i folosească limba” (p. 212). În ceea ce privește etnogeneza, „nu este ceva care a avut loc în negura timpului, pe care un om de știință să-l descifreze și ilumineze cu răbdare. Mai degrabă, este un proces în desfășurare acum, prin eforturile unor grupuri de intelectuali de a conferi populației lazi simțământul unei identități comune, pe care nu l-au avut niciodată în trecut” (pp. 211-212). Cu această observație, autorii se aliniază teoriilor cu amprentă gellneriană ale identității naționale.

Capitolul de concluzii (pp. 214-224) este centrat pe principalele repere tematice ale volumului, date fiind obiectivele acestuia: statul și etnicitatea. Este reiterat faptul că dihotomia stat/societate, fundamentală în teoriile politice occidentale, nu le-a fost autorilor de mare ajutor în analiza experienței modernității în Lazistan (p. 215). Deși programul kemalist, prin modul în care a fost continuu subminat și reconfigurat de către cetățenii Turciei moderne, nu poate fi caracterizat ca „*métis*-prietenos” (cu termenul „*métis*” – desemnând un conglomerat de abilități practice și inteligență necesare pentru a răspunde unui mediu natural și social în continuă schimbare – preluat după James C. Scott), se suprapune și favorizează totuși, prin modernitatea lui, aspirațiile către *medeniyet*, „civilizație”, ale locuitorilor Lazistanului. Într-o presupusă balanță contabilă a avantajelor și dezavantajelor implementării programului – care în Lazistan a însemnat și pomparea de fonduri statale prin intermediul Corporației Ceaiului mult mai mult decât în alte regiuni –, cele mai multe persoane subliniază în cele din urmă câștigurile de ordin material (p. 216).

Discursul și aspirațiile etnicitare sunt încă străine locuitorilor Lazistanului. Grupul etnic nu are legătură cu tradiția *millet*-ului otoman, cu popoarele constituite pe criteriul religios. Autorii sunt de părere că ultimul cuvânt în ceea ce privește identitatea trebuie lăsat chiar populațiilor locale. O politică statală mai receptivă la situația minorităților nu ar avea niciun efect atâta vreme cât „[L]azi încă vor dori să mențină și să dezvolte repertoriul extensiv de identități pe care le-au construit în cadrul statului turc modern” (p. 221). Identități legate de islam, de un cod al onoarei și pudoarei, de cetățeni loiali ai statului turc, de consumatori în comunitatea globală, de status, ocupație, niveluri educaționale etc. Astfel că, „[N]iciun concept esențializant de «cultură etnică» nu este destul de puternic pentru a transcende aceste surse multi-nivel și intersectate de identitate” (p. 222). Persistența limbii lazuri nu este tot una cu persistența intactă și separată a unei culturi populare, așa cum argumentează o parte dintre activiști. În aceste condiții, adjectivul *social* ar fi de ajuns pentru a descrie comportamente fără determinare biologică sau genetică (p. 223). Mai mult decât atât, în antropologie „[P]oate că termenul principal al disciplinei ar trebui să fie nu cultura, și nici societatea, de vreme ce în epoca naționalismului ambele au căpătat conotațiile

nefericite ale unor unități strict delimitate, ci mai degrabă *civilizația*, cu bogăția sa ne-mărginită” (p. 224). În mod sigur, acesta este cazul pentru Lazistan.

Părțile din urmă ale volumului sunt rezervate bibliografiei (pp. 223-236) și unui index de termeni și nume (pp. 237-244). Bibliografia, prin întinderea ei (peste trei sute de intrări bibliografice), reflectă cele aproape două decenii de eforturi și căutări care au avut drept unul dintre punctele finale volumul pe care îl avem în vedere.

Se poate spune că obiectivele volumului, respectiv identificarea și explorarea etnografică a „principalelor forțe care configurează valorile, ideile și comportamentul social” (p. 23) au fost atinse. Nu știm dacă acestea au fost obiectivele de început sau ele s-au configurat pe parcurs. Specificul antropologiei sociale este de așa natură că cercetătorul pornind la drum cu obiective bine precizate se află adesea în situația de a le modifica sau a le schimba cu totul (relevant în acest sens este studiul lui Judith Okely, *Anthropological Practice Fieldwork and the Ethnographic Method* [2012]). De vină este situația din teren, care-și reclamă propriile obiective precum și propria metodologie pentru a fi cercetate. Antropologia socială și culturală nu este o știință care lucrează cu instrumente pentru măsurători de precizie; nu măsoară cu metrul distanțele, nu utilizează întrebarea pentru a stabili cu exactitate intensitatea unui fenomen social prin intermediul unui chestionar. Deși uneori se poate preleva de astfel de instrumente, metodologic se află în situația locuitorilor Lazistanului, ale căror comportamente pot fi înțelese adecvat luând în calcul intersectarea a nenumărate fire discursive, valorice, atitudinale, cognitive, adesea aflate în contradicție. La fel, cunoașterea antropologică presupune tatonări, negocieri, reveniri, modificări, adică aranjarea și rearanjarea elementelor unui *puzzle* în speranța obținerii celei mai bune imagini posibile. În cazul *Turkish Region*, această imagine s-a configurat prin compunerea vectorială a mai multor direcții metodologice și conceptuale, dintre care cel puțin trei sunt de reținut, pentru relevanța lor în antropologia începutului de secol al XXI-lea: 1) deplasarea accentului de pe studiul *sincronic* pe cel *diacronic* al fenomenelor sociale și culturale luate în considerare. Chiar istoria Lazistanului, marcată de cotituri dramatice (musulmanizarea, reforma kemalistă, introducerea ceaiului etc.) reclamă această abordare. O astfel de turnură, poate nu atât de dramatică, dar relevantă pentru rearanjarea relațiilor sociale și a universurilor culturale, la care autorii au asistat pre, în timpul, și post-factum, este reprezentată de „piețele rusești”. Volumul este convingător în a sublinia faptul că un instantaneu al acestui eveniment se obține nu printr-o expunere rapidă, ca pentru a fotografia în timpul zilei, ci prin una de durată, ca pentru a fotografia în timpul nopții; 2) luarea în considerare a *regiunii* ca unitate spațială de referință. Aici autorii sunt expliciti în precizarea faptului de a se fi lăsat ghidați de teren: „[N]-a fost în planul nostru inițial să ne concentrăm pe unitatea regională. A fost întotdeauna clar pentru noi că, datorită unei lungi istorii de migrare în exterior, niciun sat din această regiune nu putea fi abordat ca un

microcosmos supraviețuind, ca o comunitate relativ închisă, în felul în care alții au procedat în cercetarea satelor lor în alte părți ale Anatoliei” (p. 24). Consecința acestei situații este inoperabilitatea unui concept *holistic* al culturii, care are în vedere sisteme izolate și bine integrate. De aici, 3) utilizarea cu multă prudență a conceptului de „cultură”. Din afirmațiile autorilor se desprinde uneori impresia că vor să renunțe cu totul la el. Încercarea probabil că le-a atras și cele mai multe critici. Totuși, cum se întâmplă și în cazul altor încercări similare – dintre care poate cea mai celebră este cea a lui Fredrik Barth, cu a sa „Introducere” la *Ethnic Groups and Boundaries* (1969), volum care inaugurează popularitatea studiilor pe tema etnicității –, cultura este recuperată într-o formă sau alta. De exemplu, ori de câte ori sunt aduse în discuție categorii sociale. Atât *sosyete*, dar și noua categorie a proletariatului migrant atras în Lazistan de posibilitățile de câștig oferite de cultivarea ceaiului, nu pot fi caracterizate decât invocând, fie și indirect, trăsături culturale specifice. Către sfârșitul cărții (p. 223) citim că „[S]trategia noastră a fost de a restrânge utilizarea acestui termen problematic la minimum.” Nu știm dacă a fost o strategie sau o, în cele din urmă, constatare că la conceptul de cultură nu se poate renunța, chiar dacă utilizarea lui înseamnă „reducerea la minimum”. Intențiile autorilor trebuie înțelese mai degrabă ca avertisment pentru atenția care trebuie acordată utilizării legitime a conceptului culturii într-o eră a naționalismelor care creează impresia că ermetismul granițelor statale se suprapune cu ermetismul granițelor culturale, întărindu-i astfel înțelesul holistic. Avertisment că operăm mai curând cu un concept cu o anume relativitate, ceea ce reclamă *adaptarea lui situațiilor în care se aplică*. Cum și autorii observă (*ibidem*), Bronislaw Malinowski era îndreptățit să se preleveze de un concept holistic al culturii – și nici nu se putea altfel – de vreme ce populațiile cu care lucra erau suficient de izolate. Societățile moderne, între care și Lazistanul se numără, sunt caracterizate de un grad înalt de interconectare, determinând inoperabilitatea unui concept de cultură cu referire strictă la un sistem autosuficient, cu părți care se leagă între ele, trimit una la cealaltă și contribuie la buna funcționare a întregului.

În încheiere, se poate afirma fără dubiu că Ildikó Bellér-Hann și Chris Hann sunt autorii unui volum de referință în tradiția antropologică britanică și antropologie în general. Rămânând doar la tradiția britanică, *Turkish Region* se așază în șirul unor volume-reper cu intenții descriptive monografice, precum *Argonauts of the Western Pacific* (1922) al lui Bronislaw K. Malinowski, sau *The Nuer* (1940), al lui Edward E. Evans-Pritchard. Ca și în cazul acestora, consider că ne aflăm în fața unui volum a cărui actualitate nu depinde de trecerea timpului. La aproape două decenii de la scrierea lui, fără îndoială că multe s-au schimbat în Lazistan. Plus-valoarea adusă în cunoașterea antropologică rămâne însă aceeași.

Vasílis K. Ghúnaris, Iákovos D. Mihailídis, Ghiórgchos Anghelópulos
(coordonatori),
*Identități în Macedonia**,
prolog Thános Verémis, Athina: Ekdóseis Papazísi, 1997, 264 pagini**

„... [C]ât de ușor ar fi într-adevăr pentru un grec să se autocaracterizeze în termeni etnici, când unul dintre bunici și-a schimbat convingerile naționale de două-trei ori în zece ani și altul a plecat în '25 în Bulgaria; când rudele sale au activat în armata greacă și bulgară în aceeași măsură și succesiv; când el însuși a votat monarhia, dar a luptat în Armata Democrată; când un frate de-al lui este cadru al organizației slavomacedoneene în Australia, altul refugiat politic și funcționar public în Skopje, iar al treilea susținător înfocat al organizației panmacedoneene elene în Canada; în același timp, cei trei copii votează Ν.Δ., ΠΑ.ΣΟ.Κ. și 'Ουράνιο Τόξο'⁹ în mod echivalent și alternativ?” (p. 24).

Acest fragment – aflat în finalul „Observațiilor introductive” [Εισαγωγικές παρατηρήσεις] (pp. 11-25) realizate de Vasílis K. Ghúnaris [Βασίλης Κ. Γούναρης], unul dintre coordonatorii și contributorii volumului – redă atmosfera socială, pusă în legătură cu evenimentul politic și opțiunea electorală, în intimitatea căreia stă scris întregul volum. Polarizarea politică semnalată de comportamentele electorale, alături de specificul lingvistic și segregarea socială sunt pentru mulți autori indicii clare și suficiente ale unei etnicități macedoneene și argumente ale unui naționalism macedonean pe baze etnice. Numai că, după cum fragmentul expus arată, cercetarea atentă a acestor argumente relevă o serie de contradicții, pe care autorii volumului, direct sau indirect, urmează să le demaște. De asemenea, să demaște manipularea argumentelor în conformitate cu interesele politice conjuncturale; în vremea scrierii volumului, interese în recunoașterea politică a unei minorități macedoneene pe tărâmul elen. Cei nouă autori înrolați la o asemenea sarcină nu neagă o etnogeneză macedoneană, chiar dacă se constată că, uneori,

* Titlu original: *Ταυτότητες στη Μακεδονία*.

** Varianta în limba engleză a acestei recenzii a fost publicată în *Annuaire Roumain d'Antropologie*, tome 54/2017, București: Editura Academiei Române, pp. 133-147.

⁹ Partide în Grecia. Ν.Δ., „Noua Democrație”, partid de orientare liberal-conservatoare, format în 1974; ΠΑ.ΣΟ.Κ., „Mișcarea Socialistă Pănelenă”, format de asemenea în 1974; „Ουράνιο Τόξο”, „Curcubeul”, asociație electorală propusă la alegerile europarlamentare din 1994 de Mișcarea Macedoneană a Bunăstării Balcanice (ΜΑ.ΚΙ.Β.Ε.), în cooperare cu grupul „Curcubeul” al Parlamentului European. Este vorba de o formațiune politică cu activism în sprijinul „minorității” macedoneene a Greciei. Deși a participat la mai multe scrutine europarlamentare, în niciunul nu a obținut vreun loc în Parlamentul European.

aceasta se întâmplă să fie adaptată unui naționalism macedonean (cum reiese din prezentarea contribuției lui Vlászis Vlasídis [Βλάσης Βλασιδής] de către Vasilis K. Ghúnaris [p. 18]), ceea ce ar însemna că este ulterioară acestuia. Mult mai adecvat ea poate fi teoretizată luând în considerare „factorul *personal* și *individual* în înțelegerea dezvoltării naționalismului macedonean” (p. 15, *subl. ns., S. Ș.*). Luarea în considerare a acestui factor este înlesnită de climatul de gândire liberală preocupată de problema drepturilor omului în Europa centrală și răsăriteană, și în Grecia cu adevărat posibilă abia după încheierea Războiului Rece.¹⁰ Ceea ce trebuie să aibă ca efect, după V. Ghúnaris, „adoptarea unei noi strategii politice [*din partea statului elen*] în abordarea alterității, în orice formă s-ar prezenta aceasta” (p. 23), după o lungă perioadă caracterizată de strategia omogenizării identitare. Acest lucru nu implică cu necesitate însă, cel puțin în teoria liberală, acordarea statutului de „minoritar” pentru „celălalt”. Noua strategie politică ar urma să corespundă unei „identități mai *filoxene*”¹¹ (*subl. ns., S. Ș.*) la nivelul *poporului elen*, „marcă a civilizației elene de-a lungul secolelor” (Th. Veremis [Θάνος Βερέμης], p. 9).

Imboldul scrierii volumului *Identități în Macedonia*¹² vine însă din altă parte; el reprezintă o reacție la „avalanșa de rapoarte, articole, cărți pe tema legendarei (...) minorități macedoneene în Grecia” din prima jumătate a anilor nouăzeci, multe dintre ele „abordând cu superficialitate o serie de teme deosebit de importante” (Ghúnaris, p. 11). Cadrul instituțional de redactare a volumului este constituit în primul rând de Muzeul Luptei pentru Macedonia din Thessaloniki [Tesalonic], dar și de Fundația de Studii ale Peninsulei Emosului [Balcanice]. Maniera de lucru este sintetică, antropologică, cei nouă autori având formații și perspective de abordare diferite, istorică, filologică, sociologică și antropologică. Studiile lor au ca numitor comun, observă V. K. Ghúnaris, „caracterul științific și solida bază empirică”, numai astfel putându-se depăși „slăbiciunile fundamentale ale bibliografiei recente despre spațiul macedonean” (*ibidem*, p. 12).

Același Vasilis K. Ghúnaris, autor al „Observațiilor introductive”, este și autor al primului

¹⁰ Cam în același timp, antropologul finlandez Fredrik Barth (p. 21), părinte al teoriei interacționist-constructiviste în conceptualizarea etnicității, cu implicații imense pentru studiile ulterioare pe această temă, recunoaște importanța unui nivel personal în analiza etnicității (un așa-zis „micro” nivel, alături de unul „median”, al colectivității, și altul „macro”, reprezentat de stat [Fredrik, Barth, “Enduring and emerging issues in the analysis of ethnicity”, în Hans Vermeulen și Cora Govers (ed.), *The Anthropology of Ethnicity. Beyond “Ethnic Groups and Boundaries”*, Amsterdam: Het Spinhuis, 1994, pp. 11-32]).

¹¹ În exprimarea lui Konstandínos Paparrighópulos, preluată de Thános Verémis în „Prologul” volumului.

¹² Sub denumirea de Macedonia este avută în vedere întreaga regiune istorică a Macedoniei, astăzi majoritar aflată nu în componența Republicii Macedonia (recunoscută de organisme internaționale însă ca „Fosta Republică Iugoslavă a Macedoniei” [F.Y.R.O.M] și în curs de a se denumi „Macedonia de Nord”, ci a Greciei.

articol, „Reciclarea tradițiilor: Identități etnice și drepturi minoritare în Macedonia” [Ανακυκλώνοντας τις παραδόσεις: Εθνικές ταυτότητες και μειονοτικά δικαιώματα στη Μακεδονία] (pp. 27-61). Textul debutează cu un studiu de caz. În 1993, un student slavomacedon¹³ al universității Cornell a solicitat, pe calea unei rețele electronice de discuții, o bibliografie cât mai completă a victimelor, surghiuniților și întemnițaților „Macedoniei egeene și a Pirinului”, începând cu războaiele balcanice. Intențiile studentului erau simplu de înțeles pentru oricine: sprijinirea cu *dovezi istorice* a *drepturilor* „fraților săi neeliberați” aflați în afara granițelor Fostei Republici Iugoslave a Macedoniei (F.Y.R.O.M.), în Grecia, respectiv Bulgaria. Inițiativa studentului nu era nouă; ea apărea pe fondul în care „Masacrele comitațiilor [των κομιτάτων] cu denumiri variate și epurările armatei turcești la începutul secolului XX, victimele din timpul operațiunilor războaielor balcanice, izgonirile dincolo de granițe în perioada interbelică, masacrele din perioada Ocupației [germane] și a războiului civil [din Grecia]¹⁴ au constituit argumente la îndemână și inepuizabile pentru generații de politicieni balcanici din toate taberele, care au încercat să orienteze către folosul țărilor lor viitorul Macedoniei” (p. 28). Pentru politicieni, dar și pentru o serie de inițiative și organizații non-guvernamentale, în contextul creat la începutul anilor nouăzeci de atenția specială acordată de Organizația Națiunilor Unite protecției drepturilor minorităților. Totuși, „Opresiunea statală și exterminarea persoanelor și grupurilor populaționale (fie ele și culturale) *are automat ca rezultat existența minorităților etnice* și care anume?” (p. 35, *subl. ns., S. Ș.*). Dacă se poate vorbi despre o etnicitate macedoneană, consideră V. K. Ghúnaris, sub forma cristalizării unei identități a „macedonului localnic” (εντόπιος Μακεδόνας), acest lucru se întâmplă abia în perioada interbelică. Încercarea de a fundamenta istoric existența unui grup etnic macedonean științific nu poate fi decât eronată, autorul preocupându-se în studiul său tocmai de a demonstra acest lucru.

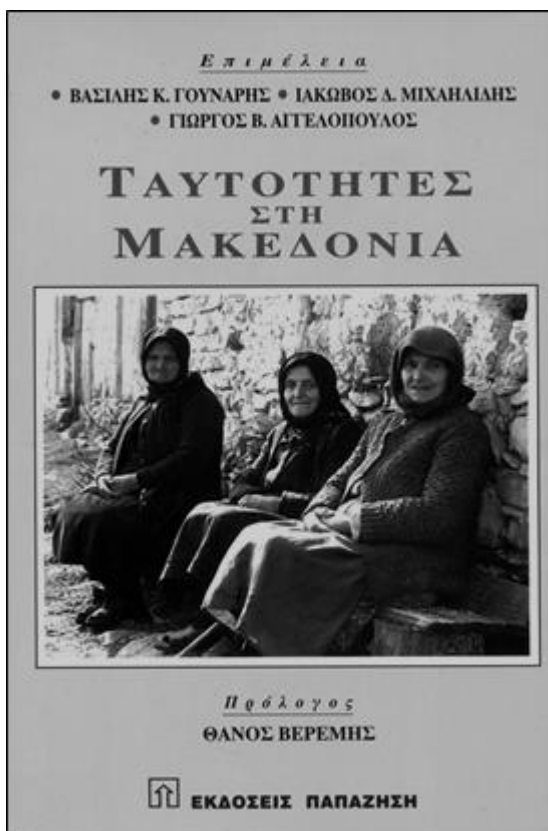
Întâi de toate, utilizarea fără rezerve a unei terminologii construite în jurul adjectivului „etnic” este improprie realităților sociale și culturale din vremurile bizantino-otomane ale Peninsulei Balcanice. V. K. Ghúnaris trece în revistă studiile mai multor autori care împărtășesc aceeași convingere. De exemplu, Hans Vermeulen, care într-un studiu din 1984¹⁵ observa că epitete precum „romeu” „bulgar” sau „vlah” caracterizau mai degrabă identități ocupaționale decât etnice. Alte studii cercetate de autor constată irelevanța criteriului lingvistic în perioada

¹³ „Slavomacedon”, adică cetățean al F.Y.R.O.M.

¹⁴ Război în perioada 1946-1949, între forțele guvernamentale, adeptele ale orientării democratice a viitorului Greciei, și partizanii comuniști.

¹⁵ “Greek Cultural Dominance among the Orthodox Population of Macedonia during the Last Period of Ottoman Rule”, în A. Block și H. Driessen (coord.), *Cultural Dominance in the Mediterranean Area*, Nijmegen, pp. 225-246.

avută în vedere, astfel că, în final, singurul criteriul relevant rămâne cel al religiei. Pe baza lui, se pot inventaria doar două categorii identitare: creștină¹⁶ și musulmană. De asemenea, utilizând o schemă analitică pe trei niveluri (al individului, comunității și statului) propusă de Fredrik Barth,



V. K. Ghúnaris ajunge la concluzia că „Cel puțin până la perioada Revoluției Franceze, la nivelul individului, sentimentul diferenței în interiorul «societății comune ortodoxe» metabizantine era inexistent” (p. 42). Autorul se înscrie deci într-o serie de autori (el însuși menționându-i pe Ghiorgchos Anghelopulos [Γιώργος Β. Αγγελόπουλος], Piero Vereni sau Keith Brown) pentru care concepte precum „identitate etnică” sau „etnicitate” încă trebuiau utilizate cu multă prudență pentru cazul avut în vedere și cazurile asemănătoare.

În al doilea rând, dacă se insistă asupra utilizării acestei terminologii, ea poate fi cât de cât legitim aplicată realităților sociale apărute abia odată cu schimburile și transferurile populaționale din Balcani de după încheierea Primului Război Mondial. Astfel, o populație locală (εντόπιοι) săracă, aflată la baza piramidei economice, se confruntă cu o nouă amenințare economică, din partea valului de „refugiați” (πρόσφυγες), cu abilități economice recunoscute, care veneau să ocupe terenuri și proprietăți ale musulmanilor plecați, la care „localnicii” aspirau în aceeași măsură. Este de

cercetat însă dacă cele două etnicități, ale „localnicilor macedoneeni” și ale „refugiaților” sunt rezultate firești ale unor procese naturale de etnogeneză sau (și) ele sunt rezultat al manipulărilor politice și electorale, cercetare pe care V. K. Ghúnaris o și întreprinde de fapt în cel de-al treilea și cel mai lung paragraf al studiului său, „Refugiați și localnici: probleme ale actualizării,

¹⁶ Identitate religioasă care poate fi echivalată cu o identitate etnică în măsura în care „numele colectiv 'Rum', mitul originii comune din (...) marea Bizanț, tradiția comună a prigoanei din partea dinastiei otomane, solidaritatea între creștinii ortodocși și mentalitatea comună (...) îndeplinesc toate condițiile pe care le-a stabilit Smith pentru caracterizarea unui grup ca etnic” (p. 43).

asimilării și transformării identităților etnice”.

Studiul lui Vlasid Vlasidis, „Autonomia Macedoniei: De la teorie la faptă” [Η αυτονομία της Μακεδονίας: Από τη θεωρία στην πράξη] (pp. 63-87) legitimează istoriografic observația că „fondarea unui stat polietnic macedonean nu este nouă” (p. 85). Proclamarea unei „Republici a Macedoniei” independente în toamna anului 1991 ar putea lăsa această impresie. Deși ideea inițială a unei Macedonii autonome se află în paternitatea împăratului austro-ungar Francisc Iosif, într-o întrevvedere din 1876 cu țarul Rusiei, Alexandru al II-lea, luptătoare devotată pentru realizarea acestei cauze avea să fie o organizație creată șase ani mai târziu în Thessaloniki. Este vorba de „Organizația Revoluționară Internă [Εσωτερική] Macedoneană” („E.M.E.O.” în continuare). Artizanul final al punerii în practică a idealului unei Macedonii autonome este însă Partidul Comunist al Iugoslaviei, care, în 1942, în al doilea congres al Consiliului Antifascist al Eliberării Naționale a Iugoslaviei, schițează planul unui stat federal post-război alcătuit din șase state, între care și Macedonia. Planul se va împlini pe 2 august 1944, dar cu o Macedonie fără părți din Grecia și Bulgaria, așa cum se prevăzuse inițial.

Idealul unei Macedonii autonome a însuflețit E.M.E.O. pe tot parcursul existenței sale, până la dizolvarea sa în 1934. Viziunea unei Macedonii nu doar autonome, ci și independente, în contextul politic de la sfârșitul secolului al XIX-lea și din prima jumătate a secolului XX părea utopică, deși temporar E.M.E.O. a avut-o. Încadrarea politică a Macedoniei autonome urma să fie subiect de perpetuă dezbatere în sânul E.M.E.O., având ca rezultat crearea unor tendințe, sciziuni și chiar a unui „război civil” în 1924 (p. 76), soldat cu mai multe victime. În paragrafele studiului său, V. Vlasidis trece în revistă toate aceste tendințe, sciziuni, reformări etc. În mod esențial însă, se pot decela două tendințe: 1) *conservatoare*, idealul de început al formării E.M.E.O., al unei Macedonii autonome ca parte componentă în prima fază a Imperiului Otoman, iar apoi o apropiere de Bulgaria – cu mai multe variante, de la unirea efectivă cu Bulgaria până la varianta din ultima perioadă a existenței E.M.E.O. conservatoare, a creării unui al doilea stat bulgar în Macedonia, cu independență față de Sofia (p. 77), și 2) *federalistă*, cu o Macedonie autonomă într-o federație a statelor balcanice. Cum s-a înțeles deja, tendința federalistă va triumfa, însă într-o federație iugoslavă și printr-o preluare concurențială a inițiativei autonomiei Macedoniei de către partidele comuniste balcanice, între care ultimul cuvânt îl are Partidul Comunist Iugoslav.

Unul dintre factorii care au dus la dizolvarea E.M.E.O. a fost susținerea – prin varianta de la Viena constituită în 1925 a acestei organizații – a ideii de „etnicitate macedoneană” avansată în 1934 de Uniunea Sovietică. Această idee nu a fost pe placul statelor balcanice care dintr-o dată s-ar fi văzut nevoite să renunțe la părțile ocupate de grupurile etnice macedoneene în favoare unei Macedonii autonome, ceea ce a dus la declararea E.M.E.O. din partea guvernelor acestora ca ilegală și totodată la sfârșitul organizației. Ideea „etnicității macedoneene” avea să fie utilizată

însă de comuniștii iugoslavi pentru constituirea federației iugoslave, în care macedonii sunt recunoscuți ca popor separat, cu trăsături etnice specifice. Ceea ce înseamnă că, scrie V. Vlasidis în una dintre ultimele propoziții ale studiului, „Ideea unei autonomii macedoneene fusese până la urmă justificată”. Dar, „Rămânea în suspensie doar încheierea retroactivă a etnicității macedoneene, astfel încât istoria și politica să se armonizeze” (p. 87).

Natura dialectelor slave – așa numitele „ντόπια”, *limbi locale* – din Grecia, vorbite în special în partea apuseană, dar și centrală a Macedoniei, se află în preocupările Alexandrei Ioannídu [Αλεξάνδρα Ιωαννίδου]. Reprezintă acestea o grupă dialectală de sine stătătoare sau sunt „derivări” (αποκλίσεις) din limbile oficiale ale statelor slave învecinate, în special din limba bulgară? Textul „Idiomurile slave în Grecia: Similarități lingvistice și derivări politice” [Τα σλαβικά ιδιώματα στην Ελλάδα: Γλωσσολογικές προσεγγίσεις και πολιτικές αποκλίσεις] (pp. 89-101) survolează, în șase paragrafe, nenumăratele încercări care s-au făcut de către lingviștii de pretutindenii pentru lămurirea răspunsului, încercări a căror neutralitate politică de multe ori poate fi contestată. În primul paragraf sunt prezentate câteva studii-reper ale unor autori eleni din prima jumătate a secolului XX. Deși există unele tendințe de a considera aceste dialecte ca având origine vechi-elenă¹⁷, numitorul comun al tuturor studiilor pare a fi acela că ντόπια Macedoniei reprezintă un „amestec» de limbi cu atât de multe elemente grecești încât cu greutate le-ar putea clasifica cineva într-o grupă lingvistică sau alta” (p. 91). În al doilea paragraf, în prim-plan se află disputa dintre școlile filologice din Sofia și Skopje privind existența unei limbi oficiale slavomacedone, alta decât cea bulgară, dispută cu răsunet în acțiunile politice, negocierile diplomatice, tratatele comerciale etc. dintre Bulgaria și F.Y.R.O.M. Lingvistic, disputa este justificată, întrucât „în regiunea care se întinde de la granița răsăriteană a Albaniei până la Marea Neagră și de la granițele sudice ale Serbiei până la Kastoriá și Drama [în Grecia], dialectele slave prezintă mari și importante asemănări, care fac foarte dificil efortul de a le separa cu precizie” (p. 93). Totuși, teoria lingvistică nu exclude situația în care o limbă derivă din alta până la stadiul în care ea devine limbă oficială, chiar dacă în acest proces intervin și factori extralingvistici, precum factorul politic. Ce legătură are însă „problematizarea de mai sus cu dialectele slave din spațiul elen?” (p. 95). În cel de-al treilea paragraf, prin expunerea unui argument legat de evoluția diferită a unui diftong în spațiul lingvistic unitar menționat, concluzia ar fi că se poate vorbi cel mult de două grupe dialectale, apuseană și răsăriteană, a căror limită nu se suprapune granițelor statale, limită separând, de exemplu, Bulgaria în două. Urmând această împărțire, idiomurile slave elene aparțin în majoritatea lor grupei apusene. Cu toate acestea, ele sunt „obiect al

¹⁷ Precum în studiul lui Konstandínos Tíúlkas, *Considerații privind bilingvismul macedonilor prin compararea limbilor macedoneene slave cu greaca* (1907).

revendicării atât pentru școala lingvistică bulgară, cât și pentru cea slavomacedonă” (p. 96). Pe acest fond, comitetul lingvistic internațional a hotărât excluderea denumirii de „dialecte bulgare” sau „slavomacedone” pentru idiomurile slave din Grecia, urmând a se folosi unica denumire de „dialecte slave”. În al patrulea paragraf sunt expuse concluziile generale ale slavologiei privind dialectele slave din Grecia, abstracție făcând de chestiunea revendicării acestora. Astfel, ele sunt clasificate în grupa dialectelor sudic-slavice, în special în cea a dialectelor macedoneene, furnizându-se și câteva criterii lexicale și gramaticale ale acestei clasificări. Aplicarea riguroasă a acestor criterii subclasifică în continuare idiomurile slave elene în șapte grupe dialectale, cinci în Macedonia apuseană și două în Macedonia centrală și răsăriteană, cu diferențe care nu împiedică înțelegerea între vorbitorii din grupe diferite. Posibil însă ca această imagine să nu fie exactă, din cauza unor deficiențe de metodă, prezentate în cel de-al cincilea paragraf. Astfel, concluziile lingvisticii internaționale sunt bazate în bună parte pe cercetări desfășurate printre refugiații politici de la sfârșitul anilor '40 în țările fostului bloc comunist și printre migranții economici, în special în Australia. Aceștia nu pot fi la curent cu evoluția ulterioară a dialectelor în locurile de origine, și nici a dialectelor și limbilor oficiale din țările slavofone învecinate.

Studiul Alexandrei Ioannidu se încheie cu un ultim paragraf în care sunt expuse direcțiile de evoluție ale idiomurilor slave din Grecia. Astfel, *ντόπια* încă sunt vorbite în mediul domestic de către adulți. Copiii însă le vorbesc și înțeleg din ce în ce mai puțin. Raportările cognitive, subiective, emoționale la utilizarea lor sunt diferite: teamă că aceasta va fi interpretată ca atitudine antielenă, legătură cu tradiția, strămoșii și cultura populară, curiozitate comparativă între *ντόπια* – niciodată denumită „macedonă” sau „macedonită” – cu limbile statelor învecinate, bulgara și slavomacedona. O altă tendință¹⁸ consideră ca fiind greșită utilizarea acestor dialecte, urmând ca ele să fie înlocuite de slavomacedona oficială. În sfârșit, o ultimă întrebare care se poate pune este legată de măsura în care aceste dialecte s-ar fi utilizat astăzi dacă ele nu ar fi fost decenii la rând criteriu important de diferențiere între „localnici” și „refugiați”. Răspunsul final nu trebuie căutat însă în cheia politică a identificării limbii cu etnicul.

„Schimburi nuptiale în comunități agricole amestecate cultural din Macedonia: Importanța lor pentru definirea și delimitarea categoriilor populaționale” [*Γαμήλιες ανταλλαγές σε πολιτισμικά μεικτές αγροτικές κοινότητες της Μακεδονίας: Η σημασία τους για τον ορισμό και τη διάκριση των πληθυσμιακών κατηγοριών*] este titlul următorului text (pp. 103-122). Autorul textului, Ghiorghos Anghelopulos, atrage atenția asupra procesului extrem de complicat privind

¹⁸ Pe care o putem considera „cultă” sau „literară”.

delimitarea a ceea ce el numește „categorii populaționale”¹⁹ în teritoriul Macedoniei, atât în trecut, cât și la sfârșitul anilor nouăzeci. În trecut, nenumăratele studii „etnologice” cantitative – realizate pe fondul în care, ca urmare a decăderii iminente a Imperiului Otoman, era evident că împărțirea Macedoniei între statele nou formate urma să se facă pe un criteriu etnologic – deși matematic bine realizate, nu ajung la un acord privind criteriile de împărțire și definire a populațiilor Macedoniei. Cu toate acestea, „rămâne faptul că numitorul lor comun îl constituie acceptarea existenței grupurilor populaționale diferite și numărabile” (p. 104). Studiile de la sfârșitul anilor nouăzeci, stimulate de un interes renăscut pentru identitățile populațiilor din spațiul Macedoniei elene, ajung la același impas, al criteriilor împărțirii Macedoniei în grupuri culturale și etnice. Problema este chiar mai complicată; dacă în trecut, comunitățile agricole ale Macedoniei prezentau un grad redus de amestec populațional, ceea ce ar fi justificat posibilitatea unor stricte delimitări, studiile realizate în anii nouăzeci constată că „regula în Macedonia actuală o constituie amestecul cultural și etnic” (p. 107). Constatarea reprezintă în același timp o „linie de plecare pentru noi întrebări, mai importante, legate de modurile de definire și delimitare a populațiilor locale” (p. 120). Cu toate acestea, „Auzim adesea și citim despre localnici [ντόπιους], vlahi, sarakațani, ponți, traci, micr-asiati, bulgaro-refugiați și alții, de parcă aceste populații ar alcătui grupuri ermetice reproduse de-a lungul timpului” (p. 105).

Amestecul populațional reprezintă fără îndoială factorul cel mai important care trebuie luat în considerare în Macedonia anilor nouăzeci²⁰ în orice încercare de delimitare populațională. Amestecul populațional prin schimburi nuptiale generează noi identități, în care orice ermetism identitar dispăre. Ghiorgchos Anghelopulos ancorează și certifică antropologic²¹ acest fapt în continuarea studiului său, luând în considerare, de-a lungul a două paragrafe, cazul unei localități, Nea Krasia,²² din apropierea orașului Thessaloniki, sat format la jumătatea anilor '20 prin reunirea a cinci categorii populaționale culturale: ντόπιοι și sarakațani ca populații băștinașe, plus traci, ponți și krasioți (veniți din Bulgaria), în urma schimburilor populaționale. Analiza sa presupune două coordonate: demografică și etnografică. Demografic, se constată o scădere a procentului căsătoriilor între parteneri de aceeași proveniență de la 90% în perioada 1890-1922, la 40% în perioada 1950-1960. Etnografic, prin înregistrarea modului în care schimburile nuptiale

¹⁹ Nota 30, în contextul referirii la populațiile din satul pe care-l analizează de-a lungul studiului: „Prefer să numesc aceste populații categorii și nu grupuri [a se subînțelege etnice sau culturale, *n. ns.*, *S. Ș.*], urmând conceptualizarea lui Keesing, vezi Roger M. Keesing, *Kin Groups and Social Structure*, London, 1975, pp. 9-11.”

²⁰ Cu atât mai mult în Macedonia de acum, la mai bine de douăzeci de ani după scrierea volumului.

²¹ Printr-o activitate etnografică de lungă durată, respectiv paisprezece luni.

²² Numele localității este de fapt un pseudonim.

sunt trăite și interpretate de oameni. Aici se observă evoluția de la antagonismele inițiale între categoriile populaționale către accepțiunea generală a constituirii „unui sat”.

Totuși, „Noua realitate coexistă însă într-un anume grad cu cele anterioare” (p. 118). Încetarea ermetismului nu înseamnă automat și dispariția identităților colective inițiale. Cheia explicației s-ar afla – după autorul studiului, dar și în conformitate cu evoluțiile în teoria barthiană a etnicității – la nivelul *persoanei*. Ceea ce înseamnă apariția unui nou criteriu, al *alegerii personale*, și „crearea diferitelor niveluri de participare la categoriile populaționale preexistente”, participare în funcție de valoarea de schimb pe care aceste identități o au în cadrul format de „structurile sociale și relațiile de putere mai ample” (p. 119). Cu alte cuvinte, revendicarea unor identități alternative, după caz.

Date fiind situațiile expuse, devine improprie orice analiză care, ca urmare a interesului internațional renăscut pentru minorități și protecția drepturilor lor, lucrează cu colectivități, grupuri sau populații etanșe (p. 120). Aceasta chiar și atunci când oameni înșiși par să susțină această realitate. Căci, „A considera că modul în care oamenii reproduc-prezintă lumea lor este identic cu modul în care își reglementează faptele este prin definiție greșit” (p. 121).

Volumul continuă cu studiul lui Iákovos D. Mihailidis [Ιάκωβος Δ. Μηχαλίδης], „Slavofoni și refugiați: Componentele politice ale unul conflict economic” [Σλαβόφωνοι και Πρόσφυγες: Πολιτικές συνιστώσες μιας οικονομικής διαμάχης] (pp. 123-141). Polaritatea „slavofoni/refugiați”, sub forma „localnici (εντόπιοι) / refugiați” am întâlnit-o deja în studiul lui Vasilis K. Ghúnaris, avansată ca fiind singura cât de cât legitimă pentru a vorbi de cristalizarea unor etnicități în Macedonia interbelică. Pentru prefecturile Flórina, Kastoriá și Pélla, în Macedonia apuseană, „localnic” însemna în primul rând „slavofon”. După I. D. Mihailidis, confruntarea dintre localnici/slavofoni și refugiați a trasat „cele mai importante axe ale istoriei economice, sociale și politice a Macedoniei interbelice” (p. 123). Cauzele sunt primordial economice, respectiv revendicarea terenurilor care aparținuseră musulmanilor, pe care atât localnicii, cât și refugiații, se considerau îndreptățiți să le dobândească. Studiul lui I. D. Mihailidis se concentrează pe implicațiile acestui conflict în comportamentele electorale și, în subsidiar, de modul în care diversele grupări politice îl exploatează.²³ Totuși, chiar dacă votul slavofonilor din prefecturile amintite poate fi caracterizat istoric ca un vot-protest – el menținându-și acest caracter și în condițiile dispariției motivației economice –, doar în mică măsură poate fi interpretat ca fiind semn al unei conștiințe etnice specifice.

²³ „Strategia politică a partidelor în această regiune, ca de altfel și în alte părți ale Greciei, s-a bazat nu atât pe răspândirea unei ideologii politice, cât pe ajustarea ei conjuncturală, micropolitică, în conformitate cu anume trăsături specifice, slăbiciuni și tot felul de diferențe și dispute locale” (p. 140).

Analiza comportamentelor electorale se desfășoară separat în cele trei prefecturi, pe trei perioade: interbelică, postbelică până la sfârșitul dictaturii coloneilor²⁴ (1974), și din 1974 până la alegerile europarlamentare din iunie 1994, această din urmă perioadă având o tratare specifică a ultimilor săi patru ani. Pentru perioada interbelică, după analize procentuale detaliate, se trage concluzia generală că mai mult de 2/3 din populația slavofonă a celor trei prefecturi a fost de partea popularilor [partid conservator] (p. 132). Votul pentru acest partid, consideră autorul, poate fi interpretat ca un vot opoziție față de un „stat al refugiaților”, pe care slavofonii credeau că liberalii și Eleftherios Venizelos²⁵ vor să-l instaleze. Dar și alte partide, deși într-o măsură incomparabil mai mică, a căror platformă politică putea fi considerată ca anti-elenă și/sau pro-autonomistă, au beneficiat de acest vot: Partidul Comunist al Elladei (K.K.E.), respectiv Uniunea Macedonă, formată de Sotirios Gotzamanis, fost membru conducător al popularilor. Votul celeilalte părți, a refugiaților, pentru liberali, este considerat de autor mult mai limpede, întrucât „semnifica faptic încrederea [acestora] că candidații venizeleeni erau cea mai bună asigurare a instalării și despăgubirii lor rapide, definitive și totale” (p. 133).

Evenimentele din timpul Ocupației [germane] și al războiului civil, cu populația slavofonă în general de partea forțelor care urmau să fie înfrânte, au determinat deplasarea electorală postbelică a unei bune părți a acestei populații către zona de centru-stânga (unde este de găsit K.K.E.). Votul poate fi interpretat și ca protest împotriva climatului polițienesc instaurat, care privea cu suspiciune populațiile bilingve. O altă parte, mai mică, este compusă însă 1) din cei rămași de partea zonei conservatoare, preferând siguranța pe care o oferea această zonă, ca urmare a nehotărârii sale în timpul evenimentelor din anii '40 și 2) de slavofonii care, în contratendință, dintotdeauna au fost fideli Greciei. Refugiații au rămas în continuare fideli „statului elen”, dar nu neapărat și liberalilor, aceștia pierzându-și treptat popularitatea printre refugiați odată cu acordul de prietenie greco-turc din anii 1930. Studiul comportamentelor lor electorale nu mai prezintă o diferențiere semnificativă față de restul votanților.

Perioada de după 1974 marchează aceeași tendință de deplasare a slavofonilor din cele trei prefecturi către stânga, cu deosebirea că în scenă intră și Mișcarea Socialistă Panelelenă (PA.SO.K.). Apar însă transformări semnificative la nivelul acestei populații: dialectul slav nu mai este nicăieri utilizat exclusiv, proporția căsătoriilor mixte crește considerabil, iar motivația economică dispare. Pe acest fond, apariția la euroalegerile din 1994 a „localnicilor macedoni ai Elladei” sub stindardul coaliției Curcubeul (Ουράvio Τόξο) este întrucâtva neașteptată. Analiza trecutului satelor în care Curcubeul a obținut cele mai mari scoruri, scoate la iveală faptul că

²⁴ Numele sub care este cunoscut regimul politic militar instaurat în Grecia între anii 1967-1974.

²⁵ Prim ministru al Greciei între 1910-1920 și 1928-1932.

votul acestora a fost întodeauna anti-regim, „fie că acesta se prezenta ca filo-refugiați, atenocentrist sau polițienesc” (p. 139). Evenimentele din urmă nasc o întrebare fundamentală în finalul studiului: „Oare votul pentru Curcubeu constituie o manifestare a diferențierii și nemulțumirii slavofonilor, chiar element de diferențiere etnică pentru unii dintre ei, sau este un simplu «semn al vremurilor», adică încă o ramificație a unui sistem politic deja existent care este favorizat de conjunctura internațională și de terenul fecund pe care-l pun la dispoziție convențiile pentru protejarea specificului minoritar?” (p. 140).

Împrejurările de constituire a coaliției Curcubeul sunt expuse pe larg în textul următor, „Articularea și structura discursului minoritar: Exemplele [publicațiilor] *Moghlená* și *Zóra*” [Ἀρθρωση και δομή του μειονοτικού λόγου: Το παράδειγμα των *Μογλενάων* και της *Ζόρα*] (pp. 143-170), scris de Anghelos A. Hotzidis [Ἀγγελος Α. Χοτζίδης]. Curcubeul urma să reprezinte expresia politică a formațiunii cetățenești „Mișcarea Macedoneană a Bunăstării Balcanice” (MA.KI.B.E.), constituită în 1991 de către „localnici” ai Macedoniei apusene, cu scopul de a revendica și promova o identitate etnică macedoneană.²⁶ Studiul are un dublu obiectiv: analiza modului în care „(...) identitatea etnică promovată diferă de cea elenă”, dar și a „gradului în care [aceasta] se află în legătură cu identitatea națională a locuitorilor (...) din F.Y.R.O.M.” (p. 144). În acest scop, autorul se folosește în principal de articole publicate în mai multe numere ale periodicelor Mișcării, *Moghlená* („Meglenii”) și *Zora* („Zorile”), dar și de o serie de alte surse indirecte. *Moghlená* apăruse în 1978 în Aridea²⁷, ca revistă în care se tratau probleme referitoare la regiune. În 1989 orientarea revistei se schimbă, în momentul în care o serie de redactori încep să trateze aceste probleme punându-le în legătură cu o „identitate etnică” diferită. În 1993, *Moghlená* este succedat de *Zora*, revistă care urma să depășească limitele pur regionale. Înțelesul simbolic al acestei transformări este că „MA.KI.B.E. iese din ceața matinală (*mánghla* > *Moghlená*) și ajunge în zori (*Zora*), pentru a întâlni mai târziu văzduhurile «Curcubeului»” (p. 148).

Articularea discursului minoritar de către redactori ai publicațiilor de mai sus se realizează pe mai multe dimensiuni: 1) a *denominării*, observându-se că aceștia vorbesc în numele unui grup etnic, și nu a unei minorități naționale „macedoneene”, ceea ce înseamnă că nu se acceptă identificarea națională cu locuitorii statului vecin. Însă, în aceeași perioadă (mijlocul anilor '90), șase ONG-uri cereau guvernului elen recunoașterea unei minorități „macedoneene” naționale, la care se pot adăuga și alte inițiative de susținere a existenței unei astfel de minorități; 2) *istorică*,

²⁶ În conjunctura existenței unui fond politic și civil internațional favorabil acestei inițiative, a unei formațiuni similare (Curcubeul) în Parlamentul European, conjunctură la rândul ei tratată detaliat de A. A. Hotzidis.

²⁷ Unul dintre orașele prefecturii Pella, actualmente capitală a districtului Almopía.

cu realmente rescrierea istoriei Macedoniei, mai ales prin contribuțiile lui Dimítris Papadimitríu. Reperele istorice sunt două: antichitatea și începutul secolului XX. Sunt invocate pozițiile retorului atenian Demostene împotriva lui Filip, dar și expediția lui Filip contra orașelor-stat elene, trecându-se apoi la faptele de eroism ale macedonilor împotriva otomanilor, dar și a grecilor, din timpul a ceea ce a rămas cunoscut drept „Lupta pentru Macedonia” (valorificată de un contributor la *Zora* de fapt ca „luptă antimacedonă”), distingându-se aici mai ales răscoala lui Ílinden; 3) *culturală*, cu încercarea de a pune în evidență în paginile revistelor menționate moștenirea culturală macedoneană, la nivel de cântece, narațiuni, dansuri, port etc. și promovarea lor la diverse sărbători de hram și festivaluri. Un loc important în paginile *Zorei* îl au cântecele despre partizanii bulgari din timpul Luptei pentru Macedonia; 4) *lingvistică*, cu nehotărârea în ceea ce privește alfabetul chirilic de folosit pentru scrierea în slavomacedonă, optându-se în cele din urmă pentru cel oficial utilizat în F.Y.R.O.M. În același timp, reliefația intervențiilor nefaste ale statului elen în ceea ce privește vorbirea, răspândirea și predarea în școli a slavomacedonei; în sfârșit, 5) *diferențierea comunitară și delimitarea electorală*. Astfel, instalarea refugiaților ponți în locurile „strămoșești” ale localnicilor macedoni este interpretată drept „considerare a localnicilor ca non-eleni de către statul grec” și „o încercare de izgonire a lor, în special din Macedonia apuseană” (p. 161). La nivel de delimitare electorală, bineînțeles, aderența la coaliția Curcubeul, deși scorurile slabe în alegeri obținute de această formațiune politică sunt contraproductive pentru a-și socoti numărul „etnicilor macedoni” doar pe această bază. În plus, acuzația lansată alegătorilor altor partide că urmăresc excluderea de la putere a localnicilor în folosul refugiaților.

Ánghelos A. Hotzidis consideră însă că modul de tratare a acestor dimensiuni reprezintă un slab argument în demonstrarea diferenței. Rescrierea istoriei se realizează prin uzurparea evenimentelor importante din zonă și promovarea eroilor locali într-o narațiune istorică care să creeze impresia de unitate și continuitate. O istorie care ar urma să ia forma unui letopiseț. Specificul local cultural și înregistrarea lui nu sunt automat semnul unei diferențieri etnice. Apoi, deși la nivel lingvistic lucrurile sunt mai clare (prin apropierea de limba oficială a F.Y.R.O.M., demascând intenții identitare care la alte niveluri nu sunt atât de evidente), apare întrebarea de ce presa minoritară nu circulă exclusiv în slavomacedonă. În ceea ce privește ultima dimensiune, „[C]onsiderarea refugiaților ca «alții» constituie piatra unghiulară a identității localnicului” (p. 165), iar teoretizarea Curcubeului ca forță politică centripetă a populației Macedoniei apusene, în competiția cu alte formațiuni politice, încă nu a fost confirmată. Toate aceste lucruri creează o impresie de confuzie. De fapt, în toată demonstrația expusă de activiștii-redactori (dar nu numai de ei), singura parte clară este punerea în evidență a negării și contestării acestor lucruri de către statul elen. Concomitent însă, nu reușesc să expună cu aceeași claritate „care este propria lor

poziție în legătură cu problemele curente și, în special, în ce măsură urmează linia oficială a F.Y.R.O.M.” (p. 168). În cele din urmă, „este necesar pentru Mișcare, Curcubeu și conducătorii lui să demonstreze că se alfă în «Zora» [zori], iar nu în «Mánghla» [ceața dimineții]” (p. 169).

Următorul autor, Keith Brown, este singurul contributor ne-elen la volum. Ca și în textul lui Vlasis Vlasidis, referentul politic din textul „Între stat și sat [ύπαιθο]: Kruševo din 1903 în continuare”²⁸ [Ανάμεσα στο κράτος και την ύπαιθο: Το Κρούσοβο από το 1903 και εφεξής] (pp. 171-195) este „Macedonia” vecină „Macedoniei” grecești, în special partea apuseană a acesteia din urmă, cum a apărut în celelalte contribuții. Referent instanțiat, așadar, de F.Y.R.O.M.

Studiul lui K. Brown este realizat cu instrumentele metodice și conceptuale ale antropologiei sociale. Cum aflăm din debutul acestuia, Kruševo este un orașel de munte situat în sud-vestul F.Y.R.O.M., constituit ca atare la sfârșitul secolului al XVIII-lea de „un grup consistent de refugiați vlahi” (p. 171). Pe baza observațiilor și datelor culese într-o rezidență de patru luni în Kruševo în 1993, dar și a unor repere istorico-bibliografice referitoare la acest oraș, autorul propune tema „persistenței în faptul de a exista a unei comunități etnice anume pentru mai bine de două sute de ani, precum și [unele] opinii referitoare la viitorul ei” (*ibidem*). Prim-planul urmează să fie ocupat, după cum titlul anunță, de secolul XX.

Tratarea temei se realizează în trei etape, în care autorul se plimbă „de la o masă într-o cafenea, la un oraș, la un popor” (p. 194), cum el însuși redă sugestiv structura studiului în paragraful de concluzii. În prima etapă, care cuprinde cele mai multe paragrafe (șase), sunt puse în evidență semnificațiile cultural-valorice țesute în jurul unei afirmații aparent banale într-o discuție dintr-o cafenea în orele serii. O discuție pe teme istorice între antropolog, un tânăr din Skopje (capitala F.Y.R.O.M), un funcționar public de vârstă mijlocie și proprietarul cafenelei. În contextul în care tânărul susținea că de vreme ce doi dintre eroii krusoviți ai revoluției din 1903 luptaseră pentru întreaga Macedonie, Kruševo nu ar avea dreptul să-i revendice la modul exclusiv, replica funcționarului, care urma să stârnească cercetătorului noi curiozități epistemice,²⁹ a venit ca „sunt *makedonas* în identitatea mea națională, dar în convingeri sunt krusovit”. Krusoviti sau vlah, între cei doi termeni neexistând nicio contradicție (p. 182). O afirmație care vine să tulbure teoreticienii naționalismului. Semnificația centrală a acestei afirmații, care se desprinde din lectura paragrafelor următoare, este dată de însușirea valorilor (superioare) ale orașului, unele și aceleași cu valorile civilizației, de către vlahii din Kruševo, dar și din alte orașele din apropiere, precum Bitola, în antiteză cu valorile celorlalți *makedones*, care rămân legați de cultura (inferioară) țărănească. Lucrul se întâmplă indiferent dacă aceștia locuiesc

²⁸ Text tradus din engleză în greacă de Ghiula Ghulimi.

²⁹ Venit fiind pentru o cu totul altă temă de cercetare, referitoare la evenimentele din august 1903.

propriu-zis la sat, sau în capitala Skopje, ajunsă la o jumătate de milion de locuitori în numai trei decenii tocmai prin influxul masiv de populație dinspre zonele rurale. De aici și semnificația titlului, între „stat și sat”, adică într-un loc intermediar cu valori ale civilizației. În plus, și (de)plângerea pierderii decenței orășenești, prin aceeași migrație în Kruševo a populației rurale slavofone.

Lămurirea genezei acestui fenomen socio-identitar are loc în a doua etapă a studiului, unde sunt expuse câteva repere majore ale istoriei orășenești, totuna cu istoria populației vlahofone („cincari”, în denumire sârbo-croată). Refugiată aici la sfârșitul secolului al XVIII-lea din Moscopole, principalul centru vlah în acele vremuri, în urma repetatelor jafuri turcești, creează în Kruševo o așezare înfloritoare economic. La început pe baza ocupației tradiționale a creșterii animalelor, la care se adaugă mai târziu practicarea meseriilor și a negoțului. În acest context, se formează o clasă orășenească superioară (am putea adăuga, cu „maniere alese”), cu o cultură specifică, ai cărei membri sunt identificați ca greci, nu doar pe motivul religios și al utilizării limbii elene în sectorul public, ci și – așa cum observă și Traian Stoianovich³⁰ – din obiceiul ca în vremea respectivă în Balcani astfel de categorii sociale să fie considerate grecești. Răscola lui Ilinden din 1903 împotriva stăpânirii otomane, un reper semnificativ în istoria F.Y.R.O.M., avea să fie început al declinului în aparența de înalt nivel de civilizație atins în Kruševo. Însă decăderea, cum s-a menționat, are legătură cu migrația, și mult mai puțin cu persecuțiile la care vlahii au fost supuși de administrațiile bulgare, sârbe sau iugoslave care s-au succedat în secolul XX. De fapt, mediile politice ostile au fost contracarate întotdeauna cu succes. Ceea ce demonstrează o anume mentalitate și un tip specific de conștiință națională a populației vlahе.

Punerea lor în evidență se întâmplă în ultima etapă a studiului. Este vorba de o mentalitate a adaptării în orice condiții, și a lipsei de atașament față de orice regim politic, cu o convingere că toate sunt trecătoare. De aici și abordarea „problemelor naționale” total diferit față de *makedones* din Skopje și de oriunde altundeva (afirmația de la cafenea are acum înțeles deplin). De exemplu, înclinația către bune relații cu comunitatea albaneză, considerată ca problematică de naționaliștii macedoni. O astfel de atitudine creează însă suspiciuni. Pentru un naționalist din Skopje „lipsa de înrădăcinare în pământ[ul național]”, un interes „nu pentru politică, ci doar pentru bani”, sunt semne al vicleniei și perfidiei vlahilor. Dar imaginea asocierii cu o clasă orășenească fără rădăcini „nu numai că este acceptată de mulți vlahi din Kruševo, ci îi face să se simtă mândri” (p. 192). Capacitatea nativă de a întreține un bun dialog cu orice grup etnic, evitarea exprimării ostentative la nivel colectiv, îl determină pe K. Brown să scrie către finalul studiului că „dacă vreunul dintre

³⁰ În “The Conquering Balkan Orthodox Merchant”, *Journal of Economic History*, 20 (1960), pp. 234-313.

popoarele [λαούς] Balcanilor este demn să fie caracterizat ca supranațional [υπερεθνικός], acesta este cel al vlahilor din Kruševo.” Și, în continuare, „[I]dentitatea lor pare să-și aibă rădăcinile în cel mai restrâns nivel local, acela al unui mic oraș” (p. 193).

Macedonia elenă, îndeosebi partea ei apuseană, redevine centru de interes în penultimul studiu al volumului, „Emigrația și identitatea: Cazul migranților eleni macedoni” [Μετανάστευση και ταυτότητα: Η περίπτωση των Μακεδόνων Ελλήνων μεταναστών] (pp. 197-228), întocmit de Hristos M. Mandatzís [Χρήστος Μ. Μανδατζής]. De data aceasta, prin intermediul numeroșilor localnici slavofoni care, încă din secolul al XV-lea, au ales calea migrației. Autorul este preocupat în studiul său de opțiunile identitare politico-naționale ale acestor migranți odată ajunși și stabiliți în locurile migrației lor, dar numai pe o perioadă începând cu sfârșitul secolului al XIX-lea. Opțiuni față de care, cu rare excepții, nu puteau rămâne indiferenți, expuși la tot felul de presiuni, presiuni reflectând tensiunile politice apărute atât înainte, dar și în urma încorporării unei bune părți a Macedoniei în statul elen, ca unul dintre rezultatele războaielor balcanice. La rândul lor, aceste opțiuni urmau să alimenteze tensiunile din care apăruseră. Studiul este realizat prin consultarea a nenumărate rapoarte despre fenomenul migratoriu, atât ale autorităților elene interne, dar și ale reprezentanților consulari din țări precum Statele Unite ale Americii, Canada sau Australia, cele mai preferate destinații de migrație.

Migrația din Macedonia încă aflată sub stăpânire otomană, și în contextul antagonismelor naționale din Balcani, „este fundamental un fenomen economic”, dar care „treptat a ajuns să capete dimensiuni politice” (p. 198). Acest lucru se relevă în special în cazul migranților către statele vecine nou formate, Principatul Bulgariei și Regatul Greciei, care ajung, de o parte, susținători ai politicii bulgare eliberaționiste în Macedonia, de cealaltă, ai politicii de rezistență elenă în Macedonia. Se configurează o concluzie care caracterizează adecvat geneza opțiunilor identitar-naționale ale migranților, indiferent de destinație: „Locul migrării era fatal în continuare să determine în mare măsură identitățile și alegerile politice ale migranților macedoni” (p. 199). Locul, prin condițiile și influențele receptate în acest loc. Această concluzie este ilustrată cu suficiente amănunte mai ales în cazul migranților macedoni în S.U.A. în perioada interbelică. Expuși influențelor propagandistice bulgărești, realizate pe nenumărate căi – ajutor oferit în adaptare și găsierea unui loc de muncă, sprijin moral în cadrul asociațiilor bulgaro-macedoneene, amenințări cu deconspirarea pentru migranții ajunși ilegal etc. –, în paralel cu o slabă activitate echivalentă a autorităților consulare și ecleziastice elene, au determinat schimbarea convingerilor naționale pentru mulți migranți macedoni. Aceștia, la rândul lor, se puteau întoarce ca agenți ai propagandei bulgare în satele Macedoniei elene din care proveneau. Din textul lui H. M. Mandatzís, pare să rezulte că în această perioadă autoritățile elene sunt cu adevărat preocupate mai degrabă de contracararea acestui fenomen, cu măsuri precum încurajarea constituirii unor

organizații eleno-macedone în diaspora, sau întocmirea unor registre cu migranți cu convingeri bulgarofile, considerați periculoși pentru siguranța publică. Acestora urmau să li se interzică dreptul de a reveni în țară și a li se retrage cetățenia elenă. Curând s-a ajuns însă la concluzia că o astfel de măsură ducea tocmai la efecte contrare celor scontate.

În perioada postbelică, epicentrul confruntărilor din diaspora macedonă se mută treptat în Australia. De data aceasta ca urmare a inițiativelor Iugoslaviei comuniste, la care aderă o bună parte a migranților macedoni filobulgari. Căci, „[P]oziția pe care a avut-o această țară referitor la Macedonia în timpul războiului civil și strânsele relații cu refugiații politici³¹ care au ajuns în Australia în primii ani ai decadei 1950 au condus, pe de o parte, la restrângerea grupării bulgare pur conservatoare, pe de alta, la intensificarea confruntării cu gruparea eleno-macedonilor” (p. 223). Disensiunile între „slavo-macedoni” și „eleno-macedoni” se mențin și pe parcursul următoarelor patru decenii, încă „întreținându-se și reproducându-se o realitate falsă și anacronică despre patrie” (p. 224).

Finalul studiului lansează problema analizei unui al treilea factor, pe lângă „cei doi factori de bază, care determină identitatea migranților, cele două patrii” (p. 227). La fel de important, poate chiar mai important, este factorul *personal*. Tocmai luarea lui în considerare posibil să fie necesară pentru „a înțelege și interpreta produsul final al influențelor reciproce, noua identitate, care uneori ne surprinde, ni se pare ciudată sau ne sperie” (p. 228).

Ultimul text, „Liberalismul egalitarist și protecția minorităților” [Εξισωτικός φιλελευθερισμός και προστασία των μειονοτήτων] (pp. 229-260), scris de Filimon Peonidis [Φιλήμων Παιονίδης], este un studiu de filosofie politică. Autorul contestă de pe pozițiile gândirii liberale convingerile contemporane scrierii volumului privind protecția grupurilor minoritare. Este vorba de convingeri relativiste conform cărora grupurile care doresc să difere și să se separe de restul cetățenilor trebuie „să beneficieze de privilegii speciale care să le permită realizarea planurilor lor, cuprinzând exprimarea și sprijinirea tradiției și identității lor separate” (p. 231). Conceptul de „minoritate” utilizat de F. Peonidis este cel definit în *Propunerea pentru o convenție europeană privind protecția minorităților*, din 1991, articolul 2. Adică, un grup de cetățeni mai redus numeric decât restul populației statului, având trăsături etnice, religioase și lingvistice specifice, cu dorința de a-și păstra cultura, tradițiile, religia și limba. Discuția, specifică autorul, este valabilă însă și pentru alte tipuri de grupuri minoritare, definite pe alte baze (persoane cu cerințe speciale, minorități sexuale etc.).

Ideea fundamentală a studiului este că, în cadrul teoriei liberalismului egalitarist, nu există drept colectiv special care să nu poată fi derivat din drepturile universale ale omului (poziție de

³¹ Ca urmare a războiului menționat (vezi și nota 14).

altfel existentă în perioada postbelică imediată în relațiile internaționale și dreptul internațional). Între acestea, se distinge principiul autonomiei personale, așa cum a fost formulat de una dintre cele mai proeminente figuri ale gândirii liberale, John Stuart Mill. Același gânditor însă pare să nu fie de acord cu dreptul de autonomie în a-ți alege și promova identitatea culturală, cu existența concomitentă a mai multor grupuri etnice, considerând că funcționarea guvernului reprezentativ nu este cu adevărat posibilă decât în statele omogene etnic. Indiferent de obiecțiunile care se pot aduce plecând de la această observație, F. Peonidis consideră că tocmai „concepția milliană a protecției convingerilor personale și a scopurilor care nu constituie o amenințare pentru alții poate să conducă teoria liberală la o tratare mai favorabilă a minorităților decât aceea pe care a avut-o Mill însuși” (p. 237).

Dar „[C]um se înțelege *astăzi* [subl. ns., S. Ș.] liberalismul ca teorie a dreptății politice [πολιτική δικαιοσύνη]?” (*ibidem*). Autorul distinge patru principii ale liberalismului contemporan, așa-zis egalitar, după cum reies acestea din operele unor gânditori precum Rawls, Dworkin, Habermas, Kymlicka etc., sau ale oponenților lor, Taylor, MacIntyre etc.: 1) „Cetățenii trebuie să beneficieze de aceleași drepturi și libertăți morale personale”; 2) „În plus, cetățenii au dreptul să fie la fel de respectați de către guvern”, prin politici care urmăresc diminuarea inegalităților economice și sociale nedrepte; 3) „Guvernul este dator să rămână imparțial față de diferitele concepții privind binele”, atâta vreme cât acestea nu urmăresc eliminarea altor concepții alternative, și să pună la dispoziție un minimum de posibilități materiale pentru realizarea lor; și 4) „Cetățenii sunt datori să accepte sau, cel puțin, să nu respingă, principiile fundamentale ale dreptății politice expuse mai înainte” și să „participe activ la luarea deciziilor politice care-i privesc” (p. 238). Odată expuse principiile, autorul clarifică teza argumentației sale, conform căreia „principiul moral [ηθική] al autonomiei, în conjuncție cu cele patru principii aliniate, schițează un cadru normativ care poate să constituie linia de plecare pentru o teorie liberală contemporană a minorităților” (p. 240).

În demonstrație, autorul are ca referent grupul etnic înțeles ca grup cultural. După o analiză a destinelor posibile pe care grupurile culturale minoritare le pot avea în relația lor cu majoritatea și statul, autorul conchide că „o persoană care aparține unei minorități are adesea parte de o restrângere nejustificată a autonomiei sale” (p. 245). Liberalul egalitarist se află în acest moment în fața problemei protecției minorităților. Dar „ce formă trebuie să ia această protecție încât să fie compatibilă cu cadrul celor patru principii ale dreptății politice (...)?” (*ibidem*). Răspunsul, și în același timp demonstrarea tezei, au loc în paragraful al șaselea, cel mai lung dintre cele șapte paragrafe ale studiului. Acesta presupune analiza celui de-al treilea principiu. Neutralitatea guvernului nu presupune non-intervenție atunci când un grup se află în evident dezavantaj față de o majoritate privind posibilitățile de realizare a concepției sale privind

binele. Apare însă întrebarea „în ce mod se vor asigura aceste posibilități membrilor minorităților?” (p. 246). Răspunsul va lua întâi în considerare modurile în care *nu* trebuie să se procedeze. Nu prin protecția minorității față de orice schimbare; nu prin intervenție a guvernului de a corecta orice nedreptate suferită de minoritate în trecut, autorul oferind, bineînțeles, argumente. În decursul paragrafului apare și ideea că, în ceea ce privește drepturile politice, acordarea unor locuri speciale reprezentanților minorităților în parlament este justificată doar în condiții cu totul speciale de asigurare a minimului de posibilități. Aplicarea nereflectată a acestei măsuri reprezintă o amenințare la adresa principiului majorității. Astfel, o persoană reprezentant al minorității poate ocupa un loc în parlament indiferent de rezultatele electorale.

În ceea ce privește *măsurile* care trebuie luate, acestea sunt în direcția asigurării drepturilor morale individuale universale împotriva abuzurilor unei majorități cu o concepție diferită referitoare la bine. În primul rând, măsuri privind exprimarea în limba minoritară. O limbă, indiferent dacă majoritară sau minoritară, reprezintă un prim și cel mai important element purtător al tradiției culturale. De aceea, limba minoritară – și vorbitorii acesteia – merită a fi la fel de respectată ca și cea majoritară, cu posibilitatea de a dezvolta învățământ în această limbă, de a o cultiva etc. Apoi, asigurarea posibilității de exprimare în forme non-verbale, precum dansul. Sau, protecția desfășurării cultului religios astfel încât acesta să nu depindă de hotărârile reprezentanților religiei majorității etc. Chiar drepturi precum dreptul la îngrijire medicală sau de tratament egal în fața legii, deși aparent fără legătură cu grupul căruia îi aparținem, dacă este nevoie, vor fi susținute cu măsuri separate. Însă forma exactă a acestor măsuri, indiferent dacă temporare sau permanente, teoria nu o poate preciza, depinzând de cazul concret ale fiecărei minorități.

Totuși, nu este nevoie și de recunoașterea unor drepturi colective? Răspunsul autorului este în continuare negativ. Dintre motivele invocate, cel mai pregnant se referă la natura *morală* a dreptului în teoria liberală. Drepturile colective, spre deosebire de drepturile omului, nu pot avea o astfel de natură, întrucât ele nu sunt valabile indiferent de condiții. Ele nu sunt apriorice, multe dintre ele devenind improprii de îndată ce mobilul exercitării lor – reducerea dezavantajelor nejustificate față de o majoritate – dispare.

În paragraful de concluzii, autorul este de părere că viitorul de bun augur al minorităților depinde de doi parametri fundamentali: 1) „(...) statele care consideră că au minorități în statele vecine să nu le folosească drept «cal troian» pentru satisfacerea unor intenții de extindere și eliberaționiste, nici ca să instaureze regimuri cu caracter nedemocratic” (p. 258), și 2) „(...) acceptarea generală atât din partea majorității cât și a minorităților a principiilor liberale *contemporane* de bază ale guvernării politice [πολιτική διακυβέρνηση]” (p. 259).

Volumul se încheie cu o anexă a „Scriitorilor volumului”. În ea sunt prezentate pe scurt traseele formative și profesionale, precum și principalele realizări publicistice, ale celor nouă contributori la volum.

În cazul tuturor textelor, este de remarcat multitudinea referințelor bibliografice. Referințe atât la studii apărute de-a lungul timpului, care și-au câștigat un binemeritat respect în rândul cercetătorilor din științele umane, dar și la studii recente, dovedind abordări metodice printr-un dialog profund cu specialiști preocupați de orizonturi tematice similare. Același lucru se poate spune și despre studiile istorice care fac apel la tot felul de documente și rapoarte. De asemenea, reperele bibliografice nu sunt exclusiv de limbă greacă sau/și limbă engleză. Întâlnim, de exemplu, numeroase repere în limbile bulgară sau slavomacedonă. Consultarea unei literaturi scrise (și) în limba statului în ale cărui limite istorice și/sau teritoriale s-au desfășurat evenimente supuse ulterior unor evaluări și reevaluări, considerăm că este o condiție imperioasă pentru orice specialist, din Balcani și de pretutindeni.

Volumul „Identități în Macedonia” este fără îndoială un volum de referință în perspectiva unei „antropologii balcanice”, ai cărei susținători suntem. Pentru că posibilitatea ca un antropolog socio-cultural să fie cunoscător al tuturor limbilor zonei balcanice – chiar dacă se au în vedere doar limbile oficiale – este redusă, am preferat o tratare *in extenso* a acestei recenzii, astfel încât, la nevoie, volumul să poată fi referit indirect de cercetătorii vorbitori de limbă română cărora limba neo-greacă nu le este familiară. Cu aceste gânduri, am asumat de fapt o „povestire” a volumului, cu riscul de a ajunge în punctul în care forma propriu-zisă de recenzie se dizolvă (cititorul va fi remarcat, desigur, că nu au fost puse în evidență aspectele criticabile ale volumului).

Încheiem cu textul aferent copertii a IV-a, aflat probabil în paternitatea lui Vasilis K. Ghúnaris, text care sintetizează miza cognitivă a întregului volum: „Acest studiu reprezintă o abordare științifică, originală a spațiului [χώρος] cândva slavofonilor și acum bilingvilor locuitori ai Macedoniei apusene, începând cu sfârșitul secolului al XIX-lea. Scopul lui este, pe de o parte, să demonstreze că criteriile istorice, etnografice, politice și lingvistice, care s-au folosit până astăzi, nu elucidează în mod special mersul etnogenezei macedoneene, pe de alta, să pună în evidență individul și alegerile lui personale ca fiind cel mai determinant factor al diferențierii.”

Cuprins / Content

Sebastian Ștefănuță

Cuvânt înainte / pag. 5

Sebastian Ștefănuță

Foreword / pag. 9

Mihai Vasile

O experiență trăită: teatrul – de la cultural la cultural / pag. 13

Ioana-Ruxandra Fruntelată

Monografiile în interpretarea etnologică / pag. 61

Leonard-Mihail Rădulescu

Orașul Băicoi. Reflexii monografice / pag. 77

Cristian Mușă

Războiul, din spatele frontului / pag. 91

Anca Gorgan

Mentalitatea magică a românilor / pag. 105

Ioana Alexandra Cosma

Individualismul în rândul studenților / pag. 115

Marian Nuțu Cîrpaci

Prima scriere în limba română și erorile ei de interpretare în *Rromii, India și limba rromani* / pag. 129

Marian Nuțu Cîrpaci

Despre originea indiană a unor cuvinte presupus bizantine din limba romilor / pag. 135

Marian Nuțu Cîrpaci

**On the Indian origins of certain supposedly-Byzantine words
in the Romani language** / pag. 145

Ελένη Γρομπανοπούλου (Eleni Ghrobanopulu)

**Structuri economice, modalități de producție și forme de rudenie și cooperare în comunități
agricole și pastorale din spațiul elen (sec. XIX-XX)** / pag. 155

Ελένη Γρομπανοπούλου (Eleni Grompanopoulou)

**Economic structures, production processes and forms of kinship and cooperation in rural
and pastoral societies in Greece (19th-20th centuries)** / pag. 163

Marin Constantin

Tales of ethnic serendipity in the 2000s Romania / pag. 169

Desislava Pileva

Hair Covering within the Context of Mixed Families / pag. 185

Robert Hertz

Preeminența mâinii drepte. Studiu asupra polarității religioase [traducere de Smaranda
Jilăveanu] / pag. 199

Sebastian Ștefănuță

Antropologie pontico-balcanică, în trei recenzii de carte

Eleni Sideri și Lydia Efthymia Roupakia (coordonatoare), *Religie și migrație în regiunea
Mării Negre* / pag. 221

Ildikó Bellér-Hann și Chris Hann, *Regiunea turcească. Stat, piață & identități sociale pe
coasta de est a Mării Negre* / pag. 236

Vasilis K. Ghúnaris, Iákovos D. Mihailídis, Ghiórgchos Anghelópulos (coordonatori),
Identități în Macedonia / pag. 255

ANUARUL
SOCIETĂȚII PRAHOVENE
DE ANTROPOLOGIE
GENERALĂ



YEARBOOK
OF PRAHOVA COUNTY
SOCIETY FOR GENERAL
ANTHROPOLOGY